José M. Floristán

Griegos, Helenismo e Inquisición en la Monarquía de España
(siglos XVI–XVIII)



ISBN: 978-84-87724-11-4

Composición tipográfica, diseño y maquetación: Juan Manuel Macías

Índice

Sección III
HELENISMO E INQUISICIÓN

Prólogo

El siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII conocieron un flujo migratorio más o menos constante de población cristiana balcánica hacia los reinos de Nápoles y Sicilia, por entonces integrados en la Monarquía de España. Los emigrados eran sobre todo griegos y albaneses y, en medida menor, eslavos que huían de la conquista de los territorios de la fachada adriático-jónica de los Balcanes por los turcos otomanos, en especial, tras la muerte de Scanderbeg (1468), tras la conquista turca de las plazas venecianas de Corón y Modón (1500) y Nauplia y Malvasía (1540), y tras el abandono de la plaza de Corón por las tropas de Carlos V después de dos años de dominio (1534). Los motivos básicos de la emigración fueron dos, la proximidad geográfica de los reinos de Nápoles y Sicilia a los territorios de origen de los emigrados (Epiro y Peloponeso) y la mentalidad mesiánica de la Monarquía, que había asumido como estandarte ideológico la lucha contra el islam. Otros factores como la hegemonía militar en Europa y la prosperidad económica sin duda favorecieron la emigración, por el apoyo económico que suponía para los exiliados en forma de puestos en la milicia (estradiotes) o de limosnas y sueldos que repartía el rey de España.

El asentamiento y circulación de cristianos de rito oriental («griegos» en las fuentes de la época) por los territorios de la Monarquía implicaba, como es lógico, el sometimiento a sus leyes e instituciones, entre ellas, el tribunal del Santo Oficio. La Inquisición española, concedida a los Reyes Católicos por Sixto IV con la bula *Exigit sincerae devotionis affectus* del 1 de noviembre de 1478, fue un tribunal eclesiástico que nació con un doble objetivo, la persecución de las prácticas judaizantes de los conversos de origen hebreo y la conclusión de la Reconquista. Solo tenía competencia sobre cristianos, no sobre judíos o musulmanes, con los que se siguió una política de conversión o expulsión. Una vez creado el tribunal, sus competencias comenzaron a crecer. A los judaizantes y moriscos de la bula inicial se sumaron, a partir de la tercera década del siglo XVI, las diversas corrientes de la Reforma (luteranos, calvinistas y anglicanos). Cercanos a ellos, y también bajo la lupa inquisitorial, estuvieron

los erasmistas y las distintas corrientes de la espiritualidad mística (iluminados, pietistas, quietistas, etc.). Desde mediados del siglo XVI se ocupó también de los delitos menores de la población cristiana vieja, tanto en el terreno doctrinal (proposiciones errónas sobre la eucaristía, los santos, la virginidad de María, blasfemias, magia, hechicería, brujería) como en el de la moral sexual (bigamia, fornicación, sodomía, zoofilia, solicitación). Finalmente, en el terreno cultural recibió la competencia de la censura de libros, que se plasmó en los Índices de libros prohibidos que se publicaban con una cierta periodicidad.

Los delitos que llevaron a los griegos ante los diversos tribunales de la Inquisición española fueron básicamente dos, el de apostasía / criptoislamismo y el de proposiciones heréticas. El hecho encuentra fácil explicación, por un lado, en las conversiones voluntarias o forzadas al islam que se producían en territorio del Imperio Otomano, y por otro, en las discrepancias doctrinales que separaban desde el Medievo a las Iglesias griega y latina, que la Unión de Florencia (1439) no había logrado borrar. Delitos frecuentes en otras naciones como las prácticas judaizantes y la adopción de las doctrinas reformadas o de las variantes místicas de cristianismo no se documentan entre los griegos, como tampoco los propios del clero latino como la solicitación, el concubinato, la usurpación de funciones sacerdotales, etc. Sí se documentan entre ellos faltas como la blasfemia, simonía, sortilegios y hechicería, y transgresiones sexuales como la bigamia o el bestialismo, pero en conjunto son menos importantes.

Los delitos de proposiciones incluían toda afirmación o actitud contraria a la ortodoxia católica en materia de fe o costumbres. En el caso de los griegos, la Inquisición no tenía un corpus doctrinal cerrado previo, sino que fue creando jurispridencia según surgían nuevos casos. Las cuestiones controvertidas fueron las tradicionales de las disputas teológicas medievales, básicamente las cuatro tratadas y teóricamente resueltas con la Unión de Florencia: *filioque*, primado papal, purgatorio y consagración *in azymo*. En otras ocasiones la acusación no era de naturaleza doctrinal, sino disciplinaria o de costumbres: el rechazo de las indulgencias, la negativa a recibir el crisma de los obispos latinos, la oposición a las imágenes exentas, el decoro y la limpieza de los templos y objetos de culto, la ortodoxia de los libros litúrgicos, etc. Buena parte de los expedientes más destacados en este campo proceden del tribunal de Palermo, lo que es lógico si tenemos en cuenta que fueron los reinos de Sicilia y Nápoles los territorios de la Monarquía en los que se establecieron las comunidades más compactas de cristianos de rito griego. En Nápoles, sin embargo, a pesar de formar parte de la Monarquía, no llegó a introducirse la Inquisición española.

El otro gran grupo de expedientes inquisitoriales en los que encontramos reos de origen griego es el de los delitos de apostasía / criptoislamismo. Se trata de

procesos de reconciliación de cristianos convertidos, voluntaria o forzadamente, al islam que decidían huir a la cristiandad y regresar a la fe de sus mayores. Estos procesos se intensificaron en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del siglo XVII por dos motivos: el equilibrio de fuerzas entre la cristiandad y el islam alcanzado tras la batalla de Lepanto, que animó a muchos griegos a escapar, y el aumento de la piratería cristiana en aguas del Mediterráneo oriental. En un principio los renegados no comparecían ante la Inquisición, sino que el delito se resolvía en el ámbito de la jurisdicción civil o del gobierno político. La reconciliación tenía un aspecto social perturbador porque implicaba la puesta en libertad del reconciliado, con el consiguiente perjuicio económico de su amo o del propio Estado si el renegado servía al remo en una galera. Con el tiempo la competencia sobre la apostasía pasó plenamente a la Inquisición.

* * *

Este libro consta de once estudios publicados entre los años 2019 y 2023 en diversas revistas y volúmenes colectivos. Se agrupan en tres grandes secciones: procesos doctrinales por proposiciones heréticas, procesos de reconciliación de renegados y procesos de censura de libros. El primer estudio tiene carácter introductorio y ofrece un panorama general de las noticias que el Archivo de la Inquisición y otros archivos españoles guardan sobre la comparecencia de griegos ante los tribunales inquisitoriales. En él se pasa revista a los delitos de apostasía, proposiciones y otras materias.

La primera sección está compuesta por cuatro estudios dedicados a procesos por delitos doctrinales. Lo abre un trabajo sobre la figura de Atanasio Rasia, fraile basilio al que en 1581 el tribunal de Palermo abrió proceso por defender proposiciones doctrinales erróneas. La identidad del nombre (Atanasio), la semejanza del apellido (Rasia), la cercanía de las fechas y la coincidencia de la patria de origen inducen a pensar que Rasia pudiera ser el posterior Atanasio I de Acrida (Ohrid). Le siguen dos trabajos en los que estudio los procesos incoados contra diversos clérigos y monjes griegos en distintos momentos históricos y por distintos delitos: Anastasio Ventura por proposiciones heréticas (1577), Nicéforo de Esfigmenu por quiromancia y sortilegios (1621), Dionisio Condilis de Patmos por bestialismo (1657), y Manuel Accidas (1542) e Hilarión Cuculis (1699) también por proposiciones heréticas. El cuarto trabajo, finalmente, analiza noticias varias de comunidades greco-albanesas de Val di Mazara, en la Sicilia occidental (Piana degli Albanesi, Contessa Entellina, Palazzo Adriano, Mezzojuso) por una variedad de delitos. Contiene también noticias complementarias sobre el final del proceso de Atanasio Rasia.

La segunda sección incluye cuatro estudios sobre procesos de reconciliación por apostasía. El primero ofrece un panorama general de estas causas: ocasiones de la apostasía, motivos de la huida de los renegados a la cristiandad, vías de huida y proceso de reconciliación. Incluye los datos biográficos de una serie de destacados reconciliados sacados de la documentación del Archivo General de Simancas. El segundo es complementario del anterior, en este caso, con documentación del Archivo Histórico Nacional. En él se ofrece una relación de los renegados griegos y albaneses que comparecieron ante el tribunal de Palermo sacada de los libros y legajos de la Inquisición de Sicilia, en especial, de sus relaciones de causas. El tercero es una edición comentada de un documento de 1645 del tribunal inquisitorial de Palermo en el que se repasan y justifican las penas que venían aplicándose a los renegados desde 1571, tanto a los comparecientes espontáneos como a los acusados. Finalmente, el cuarto está dedicado a reconstruir las causas seguidas en varios tribunales contra once griegos por el delito de apostasía.

Por último, la tercera sección está dedicada a las relaciones que tuvieron los estudios griegos y la Inquisición. El primer trabajo analiza cuatro expedientes inquisitoriales sobre otros tantos libros de temática griega sobre los que recayó una sospecha de heterodoxia: la *Crónica* de Eusebio de Cesarea, las *Antigüedades de los judíos* de Flavio Josefo, la *Gramática de griego moderno* de Pedro Antonio Fuentes y un pequeño opúsculo de Vicente del Seixo sobre la tolerancia de la Iglesia latina con la griega. El último estudio incluye una serie de noticias sobre ediciones de autores griegos (Homero, Jenofonte, poesía lírica, etc.) y de gramáticas de griego en el siglo XVIII. Se trata de expedientes de solicitud de licencia previa para la edición de esas obras. Aunque esta labor era competencia del Consejo Real, no del tribunal de la Inquisición, he estimado oportuno incluir el trabajo en el volumen por ser complementario del anterior y una muestra más de la labor de censura, en este caso previa, de libros de temática griega.

Al ser una compilación de estudios anteriores, el lector encontrará en este libro algunas repeticiones de contenidos. No son excesivas y por eso he preferido conservar la redacción original de los trabajos. Sí he unificado el sistema de citas, adoptando la referencia por autor, año y páginas. Al final del libro se incluye un listado de abreviaturas de las fuentes archivísticas y de la bibliografía empleada.

I

Griegos ante el Santo Oficio. Tipología de delitos y penas*

1. Introducción

1.1. La llegada de exiliados griegos[1] a los territorios del *Mezzogiorno* italiano integrados en la Monarquía española (reinos de Nápoles y Sicilia) como resultado del progresivo avance y asentamiento otomano en los Balcanes fue un movimiento histórico gradual y continuo, si bien hubo algunos hechos históricos que aceleraron el proceso, como la muerte de Scanderbeg en 1468, la conquista turca de Croya en 1478 o el abandono de Corón en 1534. Los motivos de esta emigración fueron fundamentalmente los siguientes:

1) La proximidad de ambos reinos a los territorios de origen de los exiliados (Epiro y Peloponeso fundamentalmente).
2) La ideología mesiánica y cruzada de la Monarquía española de lucha contra el islam en levante y en el norte de África, que le llevó a enfrentarse a la Sublime Puerta y sus protectorados berberiscos.
3) La hegemonía política y militar de España en Europa en la segunda mitad del siglo XVI, que ofrecía a los griegos oportunidades de entrar a su servicio, principalmente como estradiotes, pero también como marineros.
4) La prosperidad económica de la Monarquía española, por la llegada de grandes remesas de plata americana.

1.2. Las actividades que desarrollaron los griegos establecidos en la Italia meridional fueron varias:

a) Practicaron básicamente la agricultura y la ganadería en las localidades en

* *Revista de la Inquisición* 27 (2023) 219–234.

[1] Empleo el término en su significado religioso para designar a los cristianos de rito griego, no con su valor nacional moderno.

las que se asentaron. Recibieron de la corona concesiones de territorios reales, baronales y demaniales abandonados o infracultivados, en especial, terrenos que habían pertenecido a la nobleza proangevina del reino de Nápoles que había resultado derrotada por los Reyes Católicos.

b) Un oficio habitual de los emigrados balcánicos fue el servicio de armas como estradiotes, es decir, como capitanes, tenientes, alféreces o simples soldados de la caballería ligera. Las continuas guerras de la Monarquía en el siglo XVI (Francia, Italia, el Imperio, Flandes) fueron el escenario en el que actuaron muchas de estas compañía de soldados griegos y albaneses. También desempeñaron labores de espionaje e información sobre el Imperio Otomano y de promoción de acciones antiturcas en territorio de los Balcanes.

c) Otros oficios menos frecuentes, pero de gran relieve, fueron los de copista y corredor de códices (Manuel Accidas, Manuel Glinzunio, Nicolás de la Torre), profesor universitario de griego (Constantino Sofía, Diógenes Paramonaris), clérigo o religioso recolector de limosnas, artistas (El Greco, Belisario Corensio).

Hubo importantes diferencias sociales y económicas entre las comunidades griegas asentadas en Venecia y otras partes de Italia y las de Nápoles y Sicilia. En las primeras los griegos se dedicaron a actividades comerciales y artesanales, formaron una incipiente burguesía de cierto nivel económico y adoptaron una posición de mayor independencia respecto del Estado y de la Iglesia de Roma. En Nápoles y Sicilia, por el contrario, sus actividades principales, como he dicho, fueron la agricultura, ganadería y la milicia, su situación económica no era tan próspera, salvo la de un puñado de personajes destacados que alcanzaron un cierto reconocimiento social, y su identificación, tanto con la corona de España como con la Iglesia de Roma, fue mayor.

No hay seguridad sobre el número de griegos que se establecieron en Nápoles y Sicilia. Cuando se celebró en Sicilia el proceso inquisitorial sobre los libros litúrgicos que se utilizaban en sus iglesias (1624–1627), su número ascendía a 18.000–20.000, sumados los *arbëreshë* de Piana degli Albanesi, Contessa Entellina, Palazzo Adriano y Mezzojuso, y los propiamente griegos de nación, asentados sobre todo en Palermo y Mesina.

1.3. El asentamiento de los exiliados griegos y albaneses en territorios de la Monarquía suponía, como es lógico, su sometimiento a los poderes temporales (local, baronal, real) y espirituales en las diversas instituciones en que se encarnaban. Una de ellas era la Inquisición, encargada de velar por la pureza de la religiosidad de la población, tanto en el terreno doctrinal como en el de las costumbres. Carlos V intentó introducirla en los dos territorios del sur de Italia, pero la opo-

sición que encontró en Nápoles le obligó a desistir, no así en Sicilia, en la que a mediados del siglo xvi el tribunal inquisitorial de Palermo ya estaba en funcionamiento. Por ello el archivo de la Inquisición española ha conservado noticias sobre la situación de los griegos de Sicilia, pero no de Nápoles. Para conocer la de este reino hay que acudir al Archivio Storico Diocesano di Napoli y al Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Città del Vaticano).

Los delitos principales que llevaron a los griegos a comparecer ante los tribunales inquisitoriales fueron básicamente dos, el de apostasía y criptoislamismo y el de proposiciones heréticas. Este hecho encuentra una explicación fácil, por un lado, en el proceso de conversiones voluntarias o forzosas al islam de la población cristiana del Imperio Otomano, por otro, en las discrepancias doctrinales existentes entre las Iglesias griega y latina desde el cisma de 1054. Otros delitos frecuentes en otras nacionalidades, como las prácticas judaizantes, la Reforma en sus diversas variantes (luteranismo, calvinismo, etc.), las variantes místicas de religiosidad (iluminismo, quietismo, molinosismo, etc.) no se documentan entre los griegos, como tampoco, en general, los delitos contra la actuación del Santo Oficio (fautoría, falso testimonio, etc.). Tampoco se documentan los delitos específicos que la Inquisición persiguió en el clero latino (solicitación, celebraciones litúrgicas sin estar ordenados, religiosos casados, etc.). Sí se documentan otros delitos, como los de blasfemias, hechicería y sortilegios, simonía, etc., pero en conjunto son mucho menos importantes. Los delitos sexuales (bígamos, fornicarios, sodomitas, bestialismo) también están documentados, pero en conjunto no son muchos. Por ello nos centraremos fundamentalmente en los dos grupos antes mencionados, el de apostasía / criptoislamismo y el de proposiciones.

Los procesos abiertos contra griegos en el tribunal inquisitorial de Sicilia fueron más numerosos que los de otros tribunales, por un motivo evidente: la situación fronteriza de la isla con Turquía y los protectorados norteafricanos, el intenso movimiento de población que generaba el tráfico comercial y la emigración procedente del Mediterráneo oriental hicieron que el delito de apostasía tuviera más peso en el tribunal de Sicilia. Es de suponer que algo semejante ocurriera en el reino de Nápoles, pero en él, como ya he dicho antes, no actuó la Inquisición española. Por todo ello me voy a centrar en los dos grandes grupos de delitos y en el tribunal más activo, el de Sicilia.

2. Apostasía

2.1. Veamos primero los números. En su ya clásico estudio *Los cristianos de Alá*, Bartolomé y Lucile Bennassar cifraron en 144 los renegados griegos que comparecieron ante diversos tribunales inquisitoriales, no solo de la Inquisición

española ni solo de Sicilia. De ellos, solo 7 serían conversos voluntarios, y el resto, forzados, víctimas del tributo de sangre (*devşirme*) y de las razias de los corsarios berberiscos. Solo 7 habrían regresado al cristianismo voluntariamente, y el resto, a la fuerza[2]. A. Gonzalez Raymond estudió también los procesos de apostasía de los mismos años que los Bennassar, en este caso, limitándose a los tribunales insulares de Sicilia, Cerdeña y Mallorca. La autora fijó en un 12,1 % el número de renegados de origen griego que comparecieron ante la Inquisición de Sicilia, solo por detrás de los italianos (22,4 %) y españoles (14,3 %)[3]. Renda identificó a 98 griegos que comparecieron en Sicilia[4], y Messana, a 100[5]. Yo, por mi parte, identifiqué a 150[6].

La llegada de renegados a Sicilia fue especialmente intensa en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del XVII, por dos motivos: el equilibrio de fuerzas alcanzado en el Mediterráneo central tras la batalla de Lepanto, que animó a muchos renegados a escapar, y el aumento de la piratería cristiana en aguas del Mediterráneo oriental. El regreso podía ser voluntario o por captura. No hay que confundir regreso voluntario con comparecencia espontánea ante el tribunal inquisitorial, porque esta podía darse también en los casos de captura militar. En los casos de captura, bien terrestre, bien marítima, los turcos de nación estaban destinados a la esclavitud, de la que solo se libraban por rescate, conversión o huida, mientras que los turcos de profesión se veían ante la disyuntiva de confesar u ocultar su apostasía. En caso de ocultación, también pasaban a ser esclavos, pero corrían el peligro de ser reconocidos y denunciados por alguien que conociera su condición de renegado.

2.2. Las comparecencias de los renegados eran de dos tipos, voluntarias (*sponte*) o por acusación previa (*testificati*). Las primeras eran mayoritarias entre las víctimas de la *devşirme*, mientras que las segundas afectaban sobre todo a turcos capturados que eran reconocidos y acusados ante la Inquisición por cristianos que los habían conocido en territorio musulmán y que, en ocasiones, habían sido sus víctimas. Entre los griegos, y en general entre los renegados orientales, las reconciliaciones voluntarias fueron proporcionalmente menos numerosas que entre los occidentales, y viceversa, las forzadas, más frecuentes. Según los Bennassar, esto demostraría que los renegados orientales habían interiorizado más el islam, quizás por haberlo hecho suyo a edades más tempranas. Los comparecientes espontáneos solían confesar su apostasía al poco de su captura,

[2] Bennassar 1989.
[3] Gonzalez-Raymond 1992: 297.
[4] Renda 1997: 242.
[5] Messana 2007b: 746–747.
[6] Floristán 2020a. Cf. cap. VII.

aunque no faltan casos en los que la comparecencia se retrasaba meses, incluso años, por motivos que no siempre se explican bien en los expedientes o en las relaciones de causas de fe. Por lo general sus procesos duraban poco tiempo, apenas una semana, y se saldaban con penas ligeras, con frecuencia, penitencias espirituales e instrucción catequética. Los renegados silentes que eran acusados pasaban por procesos judiciales más largos con todos sus trámites, tanto en la fase de moniciones como en la propiamente judicial, y las penas que se les imponían eran siempre más severas.

2.3. Las penas que se imponían a los renegados pasaron entre 1550 y 1650 por varias etapas[7]:

a) En 1542 la Inquisición romana distinguió, a la hora de establecer la culpabilidad y fijar la pena, entre los apóstatas capturados con las armas en la mano, que debían quedar como esclavos tras su reconciliación, y los que habían renegado forzados a edad temprana, a los que había que poner en libertad.

b) En esta misma línea, en 1567 los inquisidores de Sicilia distinguieron entre renegados pertinaces, reacios a la reconciliación, y renegados arrepentidos: los primeros no servían ni para chusma de las galeras por el mal ejemplo que eran, por lo que debían ser entregados al brazo secular, mientras que a los arrepentidos el tribunal debía examinarlos *super intentione*, es decir, sobre el grado de conocimiento y consentimiento que había habido en su apostasía, y sobre las acciones que habían hecho contra los cristianos durante su permanencia en el islam, en especial, sobre la práctica del corso y sobre los malos tratos dados a cautivos cristianos: en este caso, merecían la pena de galeras.

c) En enero de 1571, a preguntas de los inquisidores de Sicilia sobre si debían someter a tormento a los comparecientes espontáneos *super intentione*, la Suprema estableció que estos debían abjurar *de vehementi*, es decir, de herejía en materia grave, y ser absueltos *ad cautelam*, o sea, con reserva condicionada a la veracidad de su relato. Así se hizo con los cautivos de Lepanto que llegaron a Mesina: a los confitentes espontáneos se les aplicó la doctrina de la Sup rema, y a los pertinaces se intentó reducirlos en auto público de fe, en el que los renegados fueron el 61 % del total de los comparecientes (34 de 55).

d) En 1573 los inquisidores de Sicilia declaraban a la Suprema los principios que guiaban su actuación: a los comparecientes espontáneos que negaban intencionalidad no les imponían penitencia pública, sino abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*, en cumplimiento de las órdenes recibidas dos años antes; para quienes confesaban intencionalidad, se dudaba si debían ser

[7] Floristán 2021b. Cf. cap. VIII.

reconciliados en secreto o en auto público: la Suprema ordenó que se hiciera en secreto, sin hábito ni confiscación de bienes, para así animar a otros a seguir su ejemplo. Es decir, para los comparecientes espontáneos, tanto para los que confesaban intencionalidad en la apostasía como para los que la negaban, se imponía la solución de la reconciliación secreta y sus penas adicionales. Aparte quedaban los renegados testificados, que seguían su proceso ordinario.

e) Años después, en 1580, la Suprema cambió de opinión y ordenó que no se obligara a los comparecientes espontáneos a abjurar *de vehementi* ni se les absolviera *ad cautelam*, sino que se les impusieran solo penas espirituales (catequesis, oraciones, recepción de los sacramentos, etc.). El motivo de la disposición, dice la Suprema, es evidente: si no ha habido intencionalidad, sobra la absolución. Además, la espontaneidad de la comparecencia tenía la misma validez que la abjuración *de vehementi*, porque era prueba de rechazo manifiesto del islam por parte del reo. Así, pues, tanto la abjuración como la absolución eran innecesarias en el caso de las comparecencias voluntarias. Así la Inquisición española se acomodaba al trato que daba a estos casos el Santo Oficio romano. Por las mismas fechas, sin embargo, los inquisidores consultaron el asunto con algunos teólogos que les crearon escrúpulos: fuera cual fuera el motivo de la apostasía, dijeron los teólogos, el renegado incurría en excomunión, por lo que necesitaba absolución. Finalmente, ante las dudas existentes, se decidió que todo renegado debía comparecer ante el Santo Oficio, si bien el proceso seguido contra el compareciente espontáneo, como ya he dicho, era mucho más leve que el del renegado acusado.

f) Tras dos décadas de vigencia de la norma anterior, en 1600 la Suprema volvió a prescribir la absolución *ad cautelam* para los renegados. La nueva disposición se basó en la distinción entre actitud interior y apariencia externa: aunque interiormente el renegado no haya consentido en la apostasía, en el fuero externo estaba necesitado de absolución, porque su aspecto era de renegado. Así quedaba formalmente reparada la apostasía exterior, aunque no hubiera estado acompañada de una apostasía interior.

A diferencia del compareciente espontáneo, el renegado acusado seguía el proceso normal y, aunque negara la intencionalidad incluso bajo tormento, se le exigía la abjuración *de vehementi* y se le imponían las penitencias oportunas. Algunos tratadistas se habían manifestado partidarios de la relajación de los acusados convictos, aunque negaran la intención bajo tormento, pero la Inquisición española no la practicó, sino que aplicó la pena de galeras. Por lo que respecta a la absolución *ad cautelam*, la Inquisición de Sicilia no la practicaba con los renegados acusados, a diferencia de lo que sucedía con los compare-

cientes espontáneos. En 1644 los inquisidores palermitanos manifestaron la incongruencia que suponía este proceder, pues si unos y otros, espontáneos y acusados, negaban intencionalidad, o bien se les debía absolver a todos, o a ninguno, porque no había diferencia entre unos y otros en cuanto a intencionalidad: por ello se manifestaron partidarios de dar también la absolución *ad cautelam* a los renegados acusados.

2.4. En resumen, dos tipos de renegados comparecían ante la Inquisición, espontáneos y acusados, y en ambos casos unos confesaban intencionalidad y otros la negaban. De acuerdo con ello, las penas que se les imponían aumentaban en gravedad:

a) Los espontáneos no intencionados tenían un proceso más leve. Al principio se les imponía la abjuración *de vehementi* y la absolución *ad cautelam*, que desaparecieron entre 1580 y 1600. Luego se recuperó la segunda.

b) Espontáneos que confesaban intencionalidad: los inquisidores dudaron si debían reconciliarlos en secreto o en auto público. En 1573 la Suprema se inclinó por lo primero, sin sambenito ni confiscación de bienes.

c) Acusados que negaban intencionalidad: abjuración *de vehementi*, pero no absolución *ad cautelam*, lo que extrañaba a los inquisidores sicilianos. Algunos tratadistas defendieron la relajación al brazo secular, pero en Sicilia se prefirió la pena de galeras.

d) Acusados que confesaban intencionalidad: eran los casos más graves. El corso y los malos tratos infligidos a cautivos cristianos eran circunstancias agravantes.

2.5. Veamos algunos números. De los 150 renegados griegos y albaneses que, según mis datos, comparecieron ante la Inquisición de Sicilia entre 1550 y 1700[8], más de la mitad (79 = 52,6 %) recibieron absolución *ad cautelam*, habitualmente acompañada de la obligación de instruirse en la fe (en ocasiones en régimen de reclusión), de penitencias espirituales y del alejamiento de la marina para evitar una posible fuga a territorio del islam o su captura por corsarios[9]. El periodo álgido de estas penas fue, sin duda, la primera mitad del siglo XVII en cumplimiento de la orden de la Suprema de 1600, según hemos visto.

La segunda pena en número (32 = 21,3 %) es de la misma naturaleza, instrucción en la fe y penitencias espirituales, pero acompañada de abjuración *de*

[8] No es seguro el origen «griego» de todos ellos: en ocasiones me guío por su lugar de nacimiento, cuando los nombres no ofrecen certeza de su nacionalidad.

[9] En el primer caso la reconciliación quedaba invalidada, y en el segundo el reconciliado corría el peligro de ser ejecutado por sus captores si descubrían que había regresado al cristianismo.

levi o salida en auto. La terminología empleada en las relaciones de causas de fe no es muy precisa, a veces se habla de «reconciliación en forma» sin precisar los elementos que incluía, o de salida en auto, sin especificar si era general o particular. Es posible, por ello, que entre los dos grupos no hubiera grandes diferencias.

El siguiente grupo de penas en frecuencia (13 = 8,6 %), nuevamente no uniforme, era el constituido por la «reconciliación, confiscación de bienes, alguna pena corporal como galeras por un tiempo limitado o azotes, instrucción y penitencias espirituales», pero no necesariamente todos. Le seguían los grupos de abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam* (8 = 5,3 %), a veces acompañadas de instrucción en la fe, penitencias y alejamiento de la marina, y de esas dos mismas penas más galeras (8 = 5,3 %). En dos ocasiones he encontrado la pena de galeras o cárcel perpetua, y en el resto de los casos la pena queda sin definir. Solo en una ocasión, que yo sepa, el tribunal de Sicilia votó la relajación del renegado: se trata del caso de Jorge / Saban, incoado en 1679. La sentencia, sin embargo, fue anulada por la Suprema por defecto de forma. Finalmente el acusado murió en galeras en 1688 antes de que se dictara la sentencia definitiva[10].

2.6. Examinemos ahora algunos casos concretos de acusaciones de criptoislamismo. El proceso seguido en 1561 ante el tribunal de Toledo contra Paulo Patricio, natural de Chipre, puede considerarse paradigmático en este campo[11]. A los 14 años de edad Patricio había caído en manos de corsarios argelinos que le forzaron a renegar. Pudo escapar a Mallorca, en donde se reconcilió ante el Santo Oficio. Tiempo después fue puesto en la cárcel por sospechas de espionaje en favor de Turquía. Allí coincidió con sus acusadores, que estaban encarcelados por diversos robos y homicidios. Estos acusaron a Patricio de prácticas islámicas, en concreto, de hacer el *guadoc*, recitar oraciones en turco e, incluso, de querer huir a territorio del islam. El fiscal pidió para él la pena máxima: confiscación de bienes y relajación al brazo secular. No sorprende una petición tan elevada, porque habitualmente los fiscales pedían penas muy altas. Patricio se defendió diciendo que las lavativas que practicaba no eran rituales, sino terapéuticas, para calmar unas llagas supurantes que le atormentaban. El argumento es el mismo que empleó dos décadas después, ante el mismo tribunal de Toledo, Demetrio Focás, un griego que peregrinaba a Santiago de Compostela en compañía, entre otros, de su fámulo Miguel Rizo Carcandil, al que se acusó de ocultar

[10] Floristán 2021c: 213–219. Cf. cap. IX.
[11] Floristán 2021c: 227–230. Cf. cap. IX.

las prácticas islámicas de su señor[12]. Por lo que respecta a las oraciones que supuestamente Patricio decía en turquesco, se descubrió que las decía en griego, por no saber otra lengua. Los testimonios presentados por la defensa sobre la rectitud de vida de Patricio fueron determinantes y Patricio salió absuelto del juicio con todos los pronunciamientos a su favor. Lo mismo ocurrió dos décadas después en el mencionado proceso de Rizo, en el que El Greco actuó de intérprete. Tanto en uno como en otro caso las acusaciones, mezquinas, habían nacido de enemistades personales sin ningún fundamento real.

3. Proposiciones

3.1. El segundo gran grupo de delitos por el que los griegos comparecieron o estuvieron bajo la lupa inquisitorial fue el de proposiciones. Esta denominación englobaba las afirmaciones o actitudes contrarias a la ortodoxia doctrinal católica. Tampoco en este terreno la Inquisición partió de un corpus doctrinal previo cerrado, sino que conforme surgían nuevos casos y se iban juzgando, se iba acumulando toda una jurisprudencia compuesta por documentos de épocas y orígenes diversos, que trataban de establecer unas bases sobre las que asentar las sentencias de los tribunales. En el caso de Sicilia, el primer caso relevante que conozco de un griego acusado de proposiciones fue el de Manuel Accidas en 1541–1542[13]. Accidas, natural de Rodas, que abandonó en fecha indeterminada tras su conquista por los turcos (1522) para establecerse en Mesina, fue cabeza de una ilustre familia de copistas y corredores de códices griegos activa en Italia en la segunda mitad del siglo XVI, labores que varios de sus miembros compaginaron con los servicios al rey Felipe II. Accidas fue acusado de haberse casado siendo ya sacerdote y de negar la existencia del purgatorio, y fue puesto en prisión. La comunidad griega de Mesina salió inmediatamente en su defensa aduciendo que el purgatorio siempre había sido un punto doctrinal controvertido y que, a pesar de la Unión de Florencia (1439), en levante esta doctrina no había sido aceptada y se seguía creyendo lo mismo que antes. Para evitar conflictos sociales, el inquisidor entregó a Accidas al virrey, que escribió al emperador y al Consejo de la Suprema para preguntar cómo debía proceder en este caso. La resolución de estos, de junio-julio de 1542, intentó combinar el mantenimiento de la paz social con la ortodoxia doctrinal: los inquisidores debían amonestar a Accidas y demás sacerdotes griegos para que no dijeran ni publicaran nada contrario a la fe católica para escándalo de los fieles, y debían advertirles de que,

[12] De Andrés 1988: 167–192; Sierra Benayas 2005: 306–308, n.ºs 282–284.

[13] Sobre la Inquisición de Sicilia, cf. Garufi 1920 y 1978; Pitrè 1940; La Mantia 1977; Giunta 1991; Lea 1995; Renda 1997; Pérez Villanueva-Escandell Bonet: vol. III, 1032–1222 [M. Rivero Rodríguez]; Leonardi 2005; Messana 2012.

en caso de hacerlo, se procedería contra ellos por delito de herejía. De la otra acusación de haberse casado siendo ya clérigo nada dice el expediente. Se puso a Accidas en libertad, pero se le amenazó con el castigo si reincidía. Estos tres documentos del emperador y de la Suprema inauguraron en Sicilia una política de «tolerancia vigilada» por parte de las autoridades españolas y de «máxima discreción» por parte de los griegos. Aun así, en los años siguientes no faltaron conflictos por cuestiones doctrinales y de costumbres: religiosos latinos que se casaban siguiendo el modelo de los griegos, ordenaciones ilegales, negativas del clero griego a recibir los óleos de los obispos latinos, negación del purgatorio y de la validez de las indulgencias, incumplimientos del calendario litúrgico según la reforma gregoriana, etc.[14]

Un caso semejante al de Accidas fue el de Anastasio Ventura, clérigo natural del Zante que fue detenido en 1577 por la Inquisición de Zaragoza por afirmar que los niños que fallecían bautizados iban al limbo. Anastasio confesó su error, que atribuyó a su ignorancia. El tribunal no vio maldad en el caso, por lo que lo calificó solo de sospechoso, no de culpable. Anastasio abjuró *de levi*, fue reprendido, escuchó misa en hábito penitencial en la iglesia de San Martín de la Aljafería y fue desterrado del distrito de Zaragoza por un periodo de cinco años[15].

3.2. De 1563 es el segundo documento relevante de este corpus de jurisprudencia sobre los griegos de Sicilia. Se trata de un edicto fechado el 16 de octubre. Ante las noticias que se habían difundido de que los griegos del reino mantenían doctrinas contrarias a la fe, el tribunal les exhorta a vivir católicamente y les amenaza con castigos si no lo hacen. Se les recuerda también la obligación de denunciar a quienes expresen opiniones erróneas, so pena de excomunión. El edicto afecta solo a los contenidos doctrinales, no a las ceremonias y ritos permitidos por la Iglesia. Se ordenó su lectura en los lugares en los que habitaban griegos y su fijación en las puertas de las iglesias para conocimiento de todos[16].

Ese mismo año se clausuró el concilio de Trento y la Iglesia inauguró una nueva política respecto de las comunidades griegas de Italia. Tras la Unión de Florencia, las Iglesias griega y latina habían quedado unidas, al menos nominalmente, si bien las incomprensiones por una y otra parte no habían desaparecido del todo. En la primera mitad del siglo XVI los papas defendieron la autonomía de actuación del clero griego con diversos *motu proprio* y breves. Con el tiempo,

[14] Floristán 2020b: 159–167. Cf. cap. IV.
[15] Floristán 2019c: 268–269. Cf. cap. III.
[16] Cf. apéndice documental.

sin embargo, quedó en evidencia que el cisma seguía vivo, por lo que la Iglesia latina postridentina recuperó una política de normalización e intentó imponer a las comunidades de griegos y albaneses de Italia las reformas del concilio. En 1573 se instituyó la *Congregatio pro reformatione Graecorum* con el objetivo de redactar un estatuto canónico unitario para todas las comunidades de rito griego. Sus trabajos culminaron en la redacción de la *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum* de 1596, que fijó las exigencias que debían cumplir, en concreto, en dos campos, el reconocimiento del primado papal y de la jurisdicción eclesiástica latina, y la correcta administración de los sacramentos. En el terreno doctrinal se les exigió la aceptación de los dogmas controvertidos que se habían discutido en Florencia, a saber, el *filioque* y la existencia del purgatorio. En el terreno de las costumbres se les exigió la observancia de los mismos ayunos, fiestas y vigilias que los latinos, la presencia del agua bendita en las iglesias, la limpieza de los paramentos y vasos litúrgicos, etc. La Congregación adoptó una política de tolerancia y conservación del rito griego, pero ajustado a los cánones tridentinos. El problema se planteaba en los abusos detectados en algunas prácticas litúrgicas, que algunos, movidos por el celo, pero a veces también por intereses personales, achacaban, no a la rutina, desidia o ignorancia, sino al rito o, incluso, a la propia doctrina.

3.3. En este contexto de reforma se enmarca el proceso seguido en 1581 contra Atanasio Rasia, un monje natural de Mesina, pero de ascendencia peloponesia, al que quizás haya que identificar con el posterior Atanasio I de Acrida (Ohrid, Macedonia), que se hizo famoso por sus actividades antiotomanas y por los contactos que mantuvo con los Habsburgo de España y del Imperio. Ese año Rasia aceptó la invitación de los jurados de Piana degli Albanesi para ejercer en ella la cura de almas. Al llegar a la localidad coincidió con el arzobispo de Monreale, el malagueño Luis de Torres, que estaba de visita pastoral. En las conversaciones que mantuvo con él y sus acompañantes sobre cuestiones doctrinales y litúrgicas Atanasio dejó entrever algunas posturas insatisfactorias o vacilantes, por lo que el fiscal del Santo Oficio de Palermo le abrió proceso. La investigación se desarrolló entre junio y septiembre de ese año. Durante el proceso, las discusiones entre los inquisidores de Sicilia y los teólogos fueron intensas: unos proponían reconciliación pública en auto de fe, otros, reconciliación secreta en la sede del tribunal para evitar escándalos. Finalmente, en cumplimiento de la orden de la Suprema de 1542 (cf. *supra*), en noviembre de 1581 se remitió el expediente a Madrid. La Suprema contestó en marzo de 1582. Ordenó poner a Atanasio en un monasterio de frailes latinos para su instrucción y que se formara una Junta de juristas y teólogos que estudiaran qué podía hacerse para obligar a los griegos

a observar los principios de la doctrina y liturgia católicas. En cumplimiento de la orden, el 12 de julio de 1582 Atanasio ingresó en el monasterio benedictino de San Martino delle Scale, cerca de Monreale, del que escapó ocho meses y medio después para viajar a Constantinopla a defenderse de las acusaciones que allí se habían presentado contra él, sin que se pudiera seguir su rastro[17].

3.4. Lo realmente interesante del caso de Atanasio, aparte de su peripecia vital, es la doctrina que generó. Uno de los tres documentos emitidos por la Junta que estudió la situación de los griegos de Sicilia, firmado por Eugenio Casalaina, provincial de la Orden de Santo Domingo, hizo las siguientes propuestas:

1) Que se toleraran en Sicilia los errores generales de los griegos que la Iglesia de Roma conocía y toleraba en otras partes.
2) Si algún griego sostenía de forma particular algún error doctrinal más allá de los generalmente tolerados, debía ser considerado hereje y castigado según los cánones.
3) En caso de proselitismo o seducción de otros cristianos (no solo católicos, sino también herejes), debían ser castigados con las penas correspondientes.
4) Prohibición de volver al rito griego una vez que se ha aceptado el latino por la vía de los hechos (sobre todo, por los vínculos matrimoniales contraídos con latinos).
5) Conveniencia de contratar a maestros católicos para instruir a los hijos de los griegos.

Estas y otras medidas complementarias que se pudieran tomar debían respetar siempre dos premisas básicas: que se permitiera a los griegos de Sicilia lo mismo que se permitía en general a los griegos de Italia, y que se consultara con Roma toda medida que fuera inusitada o novedosa[18]. La propuesta está en la línea de la que posteriormente fijó la *Perbrevis instructio*: tolerancia de los errores comunes, pero beligerancia contra los particulares y contra todo proselitismo. Se excluye también la vuelta atrás al rito y la doctrina de los griegos cuando se han asumido los de los latinos. De esta forma, a partir de casos concretos se iba creando un corpus doctrinal sobre el trato que debían recibir las comunidades griegas de Sicilia en el campo de los contenidos doctrinales.

[17] Floristán 2019b y 2021a. Cf. caps. II y V.
[18] Sánchez González 2022.

3.5. El siguiente episodio de cierto relieve que tuvo en sus manos el tribunal de la Inquisición de Sicilia relacionado con las comunidades griegas de la isla fue la investigación hecha entre 1624 y 1627 sobre los libros litúrgicos que se empleaban en sus iglesias, en especial, sobre el *Eucologio* o *Ritual* y el *Triodio* u *Oficio de Cuaresma*. La investigación nació de la denuncia presentada por Andrea Chisesi, arcipreste y vicario de Piana degli Albanesi, que terminó siendo estudiada en Roma por una Congregación especial creada para la corrección de los libros griegos (*Congregatio particularis super emendatione euchologii Graecorum*) que extendió sus trabajos entre 1636 y 1645. En este caso la investigación no afectó a ningún particular, sino en general a las comunidades griegas de la isla. Frente a una postura más severa de la Suprema, partidaria de prohibir con carácter general todos los libros litúrgicos de los griegos que contuvieran errores, los inquisidores de Sicilia, más realistas, se mostraron contrarios a la prohibición total, por la confusión y agitación social que pudiera provocar. Por ello se manifestaron partidarios de una solución prudente y benévola, consistente en el expurgo de los pasajes erróneos o dudosos. Defendieron también la inclusión en los edictos de fe que se leían regularmente en las iglesias de los errores más comunes de los griegos, como los relativos a la Trinidad, la procesión del Espíritu Santo, el purgatorio y el infierno, para que así se fueran acostumbrando a la buena doctrina. Este proceso nos proporciona una información relevante sobre las comunidades griegas de Sicilia: la diferencia existente entre los italogriegos (*arbëreshë*) de las localidades de Piana, Contessa, Palazzo y Mezzojuso, más obedientes a Roma, y los griegos de las ciudades de Palermo y Mesina, que se mostraban más reacios a ella[19].

3.6. El último caso sonoro de proposiciones que vio la Inquisición de Sicilia es de 1699. Ese año Hilarión Cuculis llegó a Mesina como abad electo del priorato que el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí tenía en la ciudad. Al parecer, él y su predecesor Atanasio Cavalis se habían disputado el puesto, disputa que influyó en cierta medida en las acusaciones que se presentaron contra Cuculis. Como en ocasiones anteriores, factores personales se entremezclaron con los propiamente doctrinales. Cuculis fue acusado de rechazar el *filioque* y negar el purgatorio, dos clásicos de las controversias doctrinales. Le acusaron también de decir que había sido un error por su parte haber hecho profesión de fe, y de otros asuntos menores. Parece que en el trasfondo de la disputa entre Cavalis y Cuculis estaba su mayor o menor proximidad a la doctrina y liturgia católicas. El caso es que Cuculis entró en la cárcel de la Inquisición el 15 de mayo de 1699,

[19] Floristán (en prensa).

en la que estuvo hasta enero de 1702, cuando se votó la suspensión de la causa y se exhortó al reo a aprender y observar los ritos griegos aprobados por la Iglesia de Roma, abandonando los cismáticos. En la carta con la que los inquisidores de Sicilia enviaron el expediente a la Suprema decían que Cuculis era un hombre de bien, modesto, buen religioso, y que se había demostrado que la acusación presentada contra él era falsa.

3.7. En resumen, siglo y medio después del asentamiento en Sicilia de la Inquisición española los delitos por proposiciones seguían siendo básicamente los mismos, los vinculados a las controversias medievales entre las Iglesias. La peculiaridad más destacable es la distinción que se dibuja entre dos grupos claramente diferenciados dentro de las comunidades griegas de Sicilia: por un lado, los *arbëreshë* de Piana, Contessa, Palazzo y Mezzojuso, y por otro, los griegos de nación, asentados preferentemente en las ciudades de Palermo y Mesina. Históricamente ambos grupos evolucionaron de forma diferenciada en sus relaciones con la Iglesia de Roma.

4. Otros delitos

Como ya he dicho, determinados delitos que eran competencia de los tribunales inquisitoriales apenas afectaron a los griegos establecidos en los reinos de la Monarquía. Así, las prácticas judaizantes, las diversas corrientes de la Reforma o las variantes místicas del cristianismo intimista prácticamente no están representadas entre ellos, así como los delitos contra el Santo Oficio o los típicos del clero latino. De otros delitos sí hay algunos casos documentados, si bien no son ni tan abundantes ni, si se quiere, tan llamativos como los de proposiciones que hemos visto. A título ilustrativo cito algunos casos.

4.1. Nicéforo de Éfeso, abad del monasterio atonita de Esfigmenu, llegó a España en los primeros meses de 1602 para pedir limosnas para su convento, probablemente sin pensar que permanecería en ella más de dos décadas. En junio de 1621 fue acusado ante el tribunal inquisitorial de Valencia de haber interpretado para otra persona, también acusada, un libro de quiromancia y sortilegios. Nicéforo admitió los hechos. Dijo que el libro estaba escrito en una especie de aljamía de castellano en caracteres griegos y que quería traducirlo al turco para enviárselo a un turco principal en prueba de gratitud, porque había librado a su monasterio de la destrucción en un par de ocasiones. Al parecer, había recibido el libro en Madrid de manos de un cardenal, cuyo nombre no consta en la documentación. El proceso fue rápido, apenas duró tres meses, y

se cerró con una abjuración *de levi*, una amonestación grave y el destierro de los reinos de España. Las dos últimas penas fueron impuestas por la Suprema, porque el tribunal de Valencia se había contentado con una reprensión y el destierro a perpetuidad del distrito de Valencia, no de toda España[20].

4.2. Fray Dionisio Condilis, monje de Patmos que recorría los reinos de la Corona de Aragón reuniendo limosnas para su cenobio, fue acusado en 1657 de un delito de bestialismo. Los acusadores fueron los dueños del mesón en el que se alojaba. Condilis se defendió diciendo que lo habían acusado para vengarse, porque los jurados de aquel lugar habían obligado al mesonero a darle alojamiento en contra de su voluntad. Finalmente confesó que el intento de bestialismo era cierto, pero que no se había consumado. Dionisio fue condenado a escuchar la sentencia en la sala del secreto del tribunal, a recibir una amonestación grave, a tres años de remo en las galeras y al destierro perpetuo del distrito de Valencia. Recurrió la pena de galeras por estar lisiado del hemitórax izquierdo, lesión que dos médicos confirmaron. Finalmente se le conmutó esta pena por el destierro perpetuo de los reinos de España[21].

4.3. Un proceso interesante fue el abierto en 1541, en la Inquisición de Toledo, contra Nicolás Gaitano, natural de Rodas, capitán de la milicia y nombrado caballero por Carlos V, versado en letras griegas y latinas y con competencia en leyes y Sagrada Escritura. Hombre de vida azarosa, en 1534 abandonó la plaza de Corón, probablemente en las naves de Andrea Doria, y se estableció en Sicilia. En los años que siguieron hasta su procesamiento sirvió en distintos destinos, sin permanecer nunca mucho tiempo en la misma plaza. Sus problemas con la Inquisición nacieron de su pasión por el juego, en el que profería abundantes reniegos y pesares. Conforme el proceso avanzaba, esta acusación de blasfemia se complicó con otras por apostasía (conversión al judaismo) y por práctica de sortilegios y hechicerías. Finalmente se le absolvió de estos dos últimos delitos, pero se le condenó por blasfemo a una pena de vergüenza pública: cien azotes que recibiría paseando por las calles de Toledo montado en un pollino, con el torso al aire y con dogal, coroza y mordaza, todo ello precedido de un pregonero que voceara su culpa. Se le condenó además a diez años de destierro del territorio del arzobispado de Toledo. Gaitano aceptó su condena con resignación[22].

4.4. Otro caso destacado fue el de Nicolás Caramalis, natural de un pueblo cercano a Nauplia. En 1635 fue acusado ante el tribunal de Palermo de haberse

[20] Floristán 2019c: 270–288. Cf. cap. III.
[21] Floristán 2019c: 288–294. Cf. cap. III.
[22] Floristán 2021c: 219–226. Cf. cap. IX.

bautizado varias veces, utilizando el sacramento como medio para ganar dinero, y de fingir una condición social que no era la suya. En un primer momento Nicolás no fue detenido, quizás por ser entretenido del rey y ahijado del anterior virrey de Sicilia, duque de Alburquerque (1627–1632). Hijo de padres griegos, Nicolás había renegado en Argos, en casa de un turco amigo de su padre. Estuvo seis años en el islam hasta que huyó al Zante, en donde se reconcilió. Luego pasó a Sicilia, en donde se presentó como turco y pidió el bautismo, que recibió apadrinado por el virrey. Presentó además una genealogía falsa en la que se hacía hijo de bajá. Todas estas circunstancias hicieron que el virrey le asignara un sueldo. Durante el proceso los testimonios contra Nicolás fueron abrumadores, por lo que fue condenado a abjurar *de vehementi* y a una pena de tres años de galeras. Cuando ya llevaba un año al remo, pidió que se le perdonaran los dos restantes. A pesar de que había engañado al virrey, los inquisidores se mostraron partidarios de concederle el perdón, que ayudaría además a resolver la mala situación económica en que habían quedado su mujer y su suegra. No sabemos si finalmente se le dio la libertad como pedían los inquisidores[23].

4.5. Para concluir menciono el proceso de Jorge / Ahmed, juzgado en Valencia en 1606–1607. Su caso es un ejemplo típico de las dudas que rodeaban a los procesos por apostasía. Jorge decía ser, una veces, turco, otras, italiano, y otras, griego. Los testimonios que se dieron sobre él eran igualmente confusos: unos decían que era judío bautizado, otros, que se encomendaba a Mahoma, y otros, que llevaba un crucifijo. Él mismo confesó en una primera ocasión ser turco, hijo de padre turco y madre genovesa, y en otra, que era cristiano griego e hijo de padres cristianos, y que no lo había confesado por miedo a ser quemado vivo. Ante tanta contradicción, el tribunal sospechó que fingía locura para evitar la condena, pero el propio acusado lo desmintió. El abogado defensor pidió que se investigara su locura, porque no quería defenderlo si estaba cuerdo. Un obispo griego, de paso por Valencia, vino aparentemente a resolver todas las dudas: mantuvo con el reo una conversación en italiano y griego, al final de la cual dijo que Jorge había vivido como cristiano, pero que ya no lo era, y que no estaba loco, sino que era un obstinado. Finalmente el propio Jorge confesó haber nacido cristiano y luego haberse hecho turco. La pena que se le impuso fue severa: auto público de fe, sambenito, confiscación de bienes, doscientos azotes y ocho años de galeras[24].

[23] Floristán 2021c: 230–234. Cf. cap. IX.
[24] Floristán 2021c: 243–244. Cf. cap. IX.

Apéndice documental

1. AHN Inquisición lib. 887 f. 213r-v

Edicto del Santo Oficio de Sicilia. Palermo, 16 de octubre de 1563. Por información del inquisidor fiscal Peñaranda se ha sabido que los griegos del reino mantienen doctrinas contrarias a la fe y a la Iglesia, para escándalo de los restantes fieles. Se les exhorta a vivir católicamente y se les apercibe de castigo si no lo hacen. Se les recuerda la obligación de denunciar a quien exprese opiniones erróneas, so pena de excomunión. El edicto afecta solo a los contenidos de la fe, no a los ritos y ceremonias permitidas por la Iglesia. Orden de que se lea en los lugares donde habitan griegos y se fije en la puerta de sus iglesias.

f. 213r Edictum monitorium ut Graeci catholici vivant | xpianam servantes fidem quam tenet Ecc*lesi*a Romana.|

Nos, los inqui*sido*res contra la herética pravedad y apostasía en este reyno de | Siçilia e islas coadjacentes, por la authoridad app*ostóli*ca y regia diputados etc.,| a todos y qualesquier fieles xpianos, veçinos y moradores en todas las çiuda|des, villas y lugares de este fidelíssimo reyno, salud en el Señor. Vos ha|çemos saver cómo ante nos pareçió el muy mag*nífi*co y muy r*everen*do liçenciado | Peñaaranda, promotor avogado fiscal de este S*an*to Offic*i*o, y nos hizo rela|çión diziendo que a su notiçia era venido que muchas personas de los grie|gos que están y havitan en el d*ic*ho reyno, siendo xpianos y como tales te|nidos, tractados y reputados, gozando de todos los privilegios y livertades que | los demás xpianos, en grande offensa de Dios N*uest*ro Se*ño*r y de sus conçiençias te|nían, tractavan y comunicavan debaxo del dicho título de xpianos mu|chos y diversos errores contra la s*an*ta fee cat*óli*ca y determinaçión de la Igle|sia romana, de lo qual se seguía mucho escándalo en la rep*ública* xpiana | y detrim*en*to a los fieles, pidiéndonos procurássemos de oportuno remedio para | obiar a tanto mal y daño. Nos, haviendo visto y entendido su petiçión ser | justa, deseando como deseamos la salvaçión de todos los fieles xpianos para | mayor justificaçión, por la p*rese*nte exortamos, amonestamos y en virtud de sancta | obediençia mandamos a todos y cada uno de los d*ic*hos griegos xpianos que | en este reyno están, havitan, residen y residieren debaxo de tal nombre,| vivan xpiana y cathólicam*en*te, guardando la fee que tiene, cree y ense|ña la S*an*ta Madre Iglesia cat*óli*ca romana, y que no digan, tengan, tra|ten, publiquen ni comuniquen cosa alguna contraria a ello, con aper|çivimiento que proçederemos contra ellos por todo el rigor de derecho que | halláremos, y ansí mismo mandamos a qualquier xpiano que de aquí | adelante oyere, viere o entendiere en qualquier manera que alguno | de los d*ic*hos griegos haya d*ic*ho, tenido, publicado o comunicado los d*ic*hos | errores, lo venga a denunçiar y manifestar a este S*an*to Offic*i*o so pena

| de excomunión mayor, y que proçederemos contra los que ansí ||[f. 213v] fueren culpados como contra ocultadores y fautores de hereges ene|migos de n*uest*ra s*an*ta fee, advirtiendo que no es por lo sobredicho n*uest*ra | yntençión privar los d*ic*hos griegos de sus costumbres, ritos y çere|monias tolerados por la S*an*ta Madre Iglesia romana, salvo proçe| der y castigar a los que dixeren, tuvieren, publicaren y comunica|ren errores contra ella y su determinaçión. Y para que esta n*uest*ra | carta y edicto venga a notiçia de todos y que ninguno pueda | pretender ignorançia, la mandamos leer a alta e intelegible | boz en todas las iglesias parrochiales de las d*ic*has çiudades, villas | y lugares donde estuvieren, havitaren y moraren los d*ic*hos griegos | en este reyno y en sus mismas iglesias dellos, y que una copia | del d*ic*ho edicto sea fixada en la puerta de cada una de las di|chas iglesias, mandando so pena de la d*ic*ha excomunión mayor que | ninguna persona sea osada, de qualquier condiçión y calidad | que sea, quitarle, borrarle ni rasgarle so la d*ic*ha pena.| Dada en Palermo a 16 días del mes de otubre, año de mill y qui|nientos y sesenta y tres años.|

SECCIÓN I

DELITOS DE PROPOSICIONES

II

Atanasio Rasia, ¿Atanasio I de Acrida? Proceso ante el Santo Oficio*

1. Atanasio I, arzobispo de Acrida (Ohrid) a finales del s. XVI, es personaje histórico bien conocido por su actividad como promotor de movimientos antiturcos en la Macedonia occidental en torno a su sede, para los que buscó el apoyo de las cortes de los Habsburgo de Viena y Madrid. Con la documentación disponible en cada momento estudiaron su vida y actividad Milev (1922), Snegarov (1924–32: vol. II, pp. 97–102, 193–194), Mystakides (1898: 297–301; 1931–32: 68–74, 143–148), Pechayre (1937: 409–422), Bartl (1974: 124–131), Xhufi (2016: 664–696) y Floristán (1988: vol. II, pp. 430–465; 2017: 148–159). Las fuentes para la reconstrucción de su biografía, conservadas en archivos de Viena, Italia (Venecia y Palermo) y España (Simancas), han sido publicadas en diversas etapas por Makušev (1882: 297–304), Lamansky (1884), Hurmuzaki (1880–88: vol. 3.1, 318), Hurmuzaki-Iorga (1903: 420–1, nota; 531, nota), Tomić (1933: *passim*), Lacko (1967), Floristán (1988: vol. II, 477–506) y Zamputi (1989–90: vol. II, *passim*). La primera mención de Atanasio que conocemos es de León Alacio (1648: col. 1092), que incluye su nombre en una lista de arzobispos católicos de Acrida[1]. Gelzer (1902: 26) puso en duda sus supuestos sentimientos filocatólicos, que no habrían ido más allá de su agradecimiento por las limosnas recibidas de Roma. Gracias a las fuentes citadas conocemos con cierto detalle su actuación en tres etapas de su vida: la revuelta chimarrote de 1596–97 y su paso a Italia[2], el viaje a Centroeuropa y su estancia en la corte imperial de Praga y en

* M. Mandalà-G. Gurga, *Aspetti e momenti dell'albanologia contemporanea*, Tirana: Naimi, 2019, pp. 83–118. Quiero expresar mi agradecimiento al prof. Matteo Mandalà, de la Universidad de Palermo, por las acertadas observaciones que ha hecho a una primera redacción de este trabajo y por la bibliografía y material del Archivio Storico Diocesano de Monreale que me ha proporcionado.

[1] De Alacio tomó la noticia M. Le Quien 1740: vol. II [cols. 282–300], col. 300. Cf. también el DHGE, s.v. «Achrida», vol. I, cols. 321–332 [S. Vailhé].

[2] Pechayre 1937: 410–412; Bartl 1974: 125–128; Floristán 1988: 430–435; 2017: 148–159.

Tubinga con Martin Kraus (Crusius)[3], y la segunda estancia en Nápoles y su posterior viaje a Maina[4]. Los hechos históricos son de sobra conocidos, por lo que omito su resumen y remito al interesado a los estudios citados. El objetivo de este trabajo es presentar nuevos datos históricos sobre un personaje llamado Atanasio Rasia al que quizás haya que identificar con Atanasio I de Acrida. De ser cierta esta hipótesis, los datos afectarían a su juventud y primera madurez, antes de su aparición histórica al frente de la revuelta de la Chimarra de 1596. La fuente que contiene estos datos es el expediente del proceso inquisitorial que el tribunal del Santo Oficio de Palermo incoó a Rasia el 7 de junio de 1581[5].

2. No hay seguridad sobre el nombre de familia de Atanasio I. Siguiendo a Milev y Snegarov, Pechayre y Lacko adoptaron la forma Risca. Láscaris, por el contrario, prefirió la forma Riseas, que Bartl hizo suya, sacada del pasaporte que se le expidió el 5 de diciembre de 1598 en el que se le da el nombre de *Athanasius Risea*[6]. En 1996 sugerí, erróneamente, que quizás Atanasio I de Acrida fuera el arzobispo homónimo de Rizeo (Ῥίζαιον, en el Ponto) que aparece en un acta notarial de 1576 que contiene los testimonios de Macario y Nicéforo Melisurgo y Juan Policronio en su favor[7]. El expediente inquisitorial que ahora presento da al acusado el nombre de Atanasio Rasia. El apellido no concuerda con ninguno de los atribuidos a Atanasio I, pero teniendo en cuenta la imprecisión de las fuentes de la época a la hora de transcribir los apellidos extranjeros, la discrepancia no sería de extrañar. Por lo que respecta a su patria, Milev formuló la hipótesis de que Atanasio I sería originario de territorio bajo dominio veneciano o con fuerte influencia italiana, que Pechayre y Bartl consideraron verosímil. Láscaris, en cambio, basándose en el apelativo «morioto» que le dio el embajador veneciano en Roma[8], sugirió un origen mainote, quizás porque la última noticia que tenemos de su vida es que en 1615 quiso pasar a Maina (Μάνη) con los embajadores de esta región que habían llegado a Nápoles a pedir ayuda a las autoridades españolas[9]. En un memorial de 1614 que su vicario Alejandro Musella presentó en su nombre en la corte de Madrid, Atanasio afirmaba ser natural de Mesina[10]. El dato concuerda con el origen del Atanasio Rasia del expediente inquisitorial, que afirma ser originario de esta ciudad. Por último,

3 Pechayre 1937: 412–417; Bartl 1974: 128–129; Floristán 1988: 435–440.
4 Pechayre 1937: 417–422; Láscaris 1957: 304–305; Bartl 1974: 129–131; Floristán 1988: 440–453.
5 AHN Inq. leg. 1747 exp. 20.
6 Hurmuzaki-Iorga 1903: 420–1, nota.
7 Floristán 1996: 199–205. En ese caso el apelativo Riseas sería el título eclesiástico, no el gentilicio.
8 Tomić 1933: 300.
9 Láscaris 1957: 304–306; Floristán 1988: I, 290–295.
10 Floristán 1988: II, 485.

la cronología también aboga por una identificación de ambos personajes. Si Rasia tenía ca. 23 años cuando fue procesado en 1581 y Atanasio I ca. 35–36 en 1596, teniendo en cuenta las imprecisiones cronológicas de los documentos de la época, las fechas de nacimiento de uno y otro son bastante cercanas. En definitiva, la identidad del nombre (probablemente adoptado al hacer profesión monástica), la semejanza del apellido, la cercanía de las fechas y la coincidencia de la patria me llevan a pensar que el Atanasio Rasia detenido por el Santo Oficio en 1581 bien pudiera ser el posterior patriarca de Acrida. A falta de una confirmación total de la identidad, me limito a presentar en este trabajo los datos que nos proporciona el expediente inquisitorial de Rasia.

3. En su comparecencia del 15 de junio de 1581 ante el tribunal de la Inquisición de Palermo Atanasio Rasia, fraile basilio, afirmó ser natural de Mesina, de ca. 23 años de edad, hijo de Tomás Rasia (Ῥασ[σ]ιάς), natural de Modón y vecino de Mesina, comerciante de lino y otros productos, y de Tomay (Θωμαή ο Θωμαΐς). Así, pues, su nacimiento se habría producido ca. 1559. Si el acusado fuera el posterior Atanasio I, éste tendría raíces moraítas, pero no de Maina, como pensó Láscaris, sino de Modón (Μεθώνη). Parece probable que su padre fuera uno de los muchos emigrados peloponesios que, tras la fallida aventura imperial de Corón (1532–34), abandonaron el Peloponeso en las naves de Andrea Doria y se establecieron en Nápoles y Sicilia. Su abuelos paternos, Dimitris y María, ya habían fallecido cuando fue acusado, y a los maternos no los había conocido. Su tío paterno, Juan Rasia, era monje en Atos, y su hermano mayor Stigmate (¿Σταμάτης?), de 25 años, vivía con su padre, estaba casado con Beatriz Grillo y tenía dos hijos, Francesquello y Antonia. Todos ellos eran de linaje de cristianos viejos, sin mezcla de moro o judío. Las descripciones físicas de los testigos presentan a Atanasio como hombre alto, de rostro lustroso, barbirrojo, con cabello largo, ojos zarcos y labios gruesos.

Aprendió sus primeras letras y los rudimentos de la doctrina cristiana durante un año en el priorato que el monasterio de Santa Catalina del Sinaí tenía en Mesina de un fraile llamado Macario, hasta que éste regresó al Sinaí. Cuando tenía ocho años (ca. 1566) viajó con su tío Juan a Candía, en donde permaneció un año. Tras su regreso a Mesina estuvo con fray José, abad del priorato, durante cinco o seis años hasta que también éste regresó al Sinaí. De él tomó el hábito basilio a los quince años (ca. 1573). Un año después recibió en el Zante las órdenes de manos de Pacomio, ya fallecido en la fecha del proceso[11]. Perma-

[11] Se trata de Pacomio Macrís (Παχώμιος Μακρῆς), párroco de la iglesia de San Jorge de los griegos de Venecia en 1557 (Veludis 1872: 67–68) y arzobispo de Cefalenia-Zante entre 1557 y 1575. Sobre esta sede cf. ΘΗΕ:

neció cinco años en la isla (ca. 1574–78), tres de ellos con Alejandro Nerulis (Ἀλέξανδρος ὁ Νερούλης)[12]. Allí sus confesores le previnieron contra los latinos, sus sacramentos, el papa, las bulas e indulgencias, etc. Luego cruzó a territorio de soberanía otomana. Tras varias etapas —Patras, Lepanto, Zetuni (Λαμία), Escíatos (Σκίαθος), Lemnos—, llegó al Monte Atos, en el que fijó su residencia durante un tiempo. Estuvo en el monasterio Dionysiou (Μονὴ Διονυσίου), en el que había 212 monjes, y en el de «Cavera»[13], en el que había 500. En éste tuvo que quedarse dos o tres meses por enfermedad. Luego pasó a Cavala (Καβάλα), Esciros (Σκύρος), Ragusa (Dubrovnik), Valona (Vlorë), Corfú, Cefalenia y Zante. En esta última isla encontró a su padre, con el que regresó a Mesina.

4. En 1579 estaba de vuelta en Mesina, cuando tenía ca. 21 años de edad. Permaneció seis meses en la ciudad y luego un tiempo indefinido en Catania, Piazza Armerina y San Michele di Ganzaria, hasta que el 15 de agosto de 1580 llegó a Contessa Entellina, en la provincia de Palermo, encargado de la cura de almas de sus habitantes. Ocho meses después, el 28 de abril de 1581, aceptó la invitación de los jurados de la Llana del arzobispo (Piana degli Albanesi) para ejercer en ella su labor[14]. Al llegar se encontró con Luis de Torres, arzobispo de Monreale[15], diócesis a la que pertenecía la Llana, que estaba de visita pastoral[16] con su vicario general Sallustio Taurisio, el teólogo agustino Antonino de Castro-

vol. 5, cols. 1181–1182, s.v. Ζακύνθου, μητρόπολις; sobre el obispo griego residente en la isla con licencia de Venecia, cf. Peri 1973: 400, 466; 1975: 183; 1984: 465–466. Sobre Pacomio, cf. Manúsakas 1973: 57, con mención de otra bibliografía.

[12] Nerulis fue alumno, como Jacobo Diasorino, Nicolás Sofiano, Manuel Glinzunio y otros, de Hermodoro Lestarco en Quíos. El *Par. suppl. gr.* 1311 contiene veintidós cartas cruzadas entre Diasorino y Nerulis que editó García Bueno 2017: 58–88. Hasta ahora el *terminus post quem* de la muerte de Nerulis era el año 1567, fecha que podemos atrasar una década. Cf. García Bueno 2017: 4–5.

[13] Deformación de Ἰβήρων. En su confesión Atanasio afirma que la fiesta principal del monasterio de «Cavera» era la Asunción de la Virgen, lo que coincide con el monasterio de los Iberos, cuya iglesia está dedicada a la Dormición de la Madre de Dios (Κοίμησις τῆς Θεοτόκου).

[14] Sobre estas localidades sicilianas de población greco-albanesa, cf. Rodotà 1758–63: vol. III: 104ss, 114–115 (Contessa), 117–120 (Piana); Morelli 1842: 35; Petrotta 1966: 41–44, 49–50, 60–63, 64–66. Sobre la emigración griega y albanesa en Italia meridional, cf. la bibliografía ofrecida por Varnalidis 1981: 360, n. 3.

[15] Luis I de Torres, de familia malagueña, nació en 1533 y fue consagrado obispo en 1573. Fue arzobispo de Monreale desde el 9 de diciembre de ese año hasta su muerte el último día de 1583. Cf. Eubel-Gauchat: vol. III, p. 250; ‹http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/monr0.htm›; Palermo 2016: 219, n. 26. Le sucedió su sobrino homónimo Luis II de Torres (1588–1609), que formó parte de la Congregación para la reforma de los griegos en su fase final (1593–96).

[16] Con carta del 18 de febrero de 1575 el cardenal Buoncompagni, miembro de la Congregación para la reforma de los griegos, encargó a Torres que visitara a los griegos de su diócesis y les proporcionara lo necesario para el culto divino según su rito. Le ordenó que no admitiera a obispos griegos llegados de Constantinopla o de otros lugares de levante y que no permitiera que administraran los sacramentos, visitaran a los griegos o les pidieran dinero, cf. Peri 1967: 238–239, doc. n.º XX. Palermo (2016: 219–222) ha estudiado las visitas de la Llana de 1574, 1575, 1578 y 1583 con documentación del Archivio Storico Diocesano di Monreale (ASDM).

novo, prior del convento de Trapani[17], y Giovanni Battista Ruggieri, rector del Colegio de la Compañía de Jesús de Monreale. Atanasio pidió a Torres licencia para establecerse en la Llana. Antes de dársela, el arzobispo quiso examinarlo *de vita, sufficientia et dogmatibus*. Ahí empezaron sus tribulaciones, cuando se le preguntaron algunas cuestiones doctrinales a las que dio una respuesta insatisfactoria o vacilante. Los temas eran los habituales en estos casos: las causas de disolución del matrimonio, la primacía del papa, la validez del concilio de Florencia, la necesidad de un nuevo concilio para lograr la Unión, etc. Las dudas sobre la ortodoxia de sus creencias impulsaron a Diego Beltrán, fiscal del Santo Oficio de Palermo, a presentar el 7 de junio una acusación contra él pidiendo su detención y encierro en las cárceles secretas de la Inquisición, con secuestro de sus bienes y papeles. Antes y después de esta fecha testificaron las siguientes personas: los mencionados fray Antonino de Castronovo (18 de mayo), Giovanni Battista Ruggieri (22 de mayo), Sallustio Taurisio (26 de junio) y Luis de Torres (26 de junio); Demetrio Vúlgaris (Δημήτριος Βούλγαρις), sacerdote griego de la Llana (26 de junio); Paulo Barberio, sacerdote, natural de Gimigliano (Catanzaro, Calabria) y habitante de la Llana (28 de junio); Pietro Giovanni Crapisiti, habitante de la Llana (28 de junio) y Nicolò D'Orsa, notario de la localidad (6 de julio)[18].

5. En su entrevista con el arzobispo y sus acompañantes, Atanasio dijo haber recibido las órdenes menores de lectorado y subdiaconado y las mayores de diaconado y sacerdocio, pero no las otras tres menores de ostiariado, exorcistado y acolitado[19]. Preguntado sobre la disolución del vínculo matrimonial,

[17] Natural de Trapani, doctor en teología y censor de la Inquisición, fue vicario general de la Orden de San Agustín. Escribió dos tratados, *Adversus antiqua schismata* (Roma 1582) y *Regnum Christi, sive de Ecclesia Romana libri VIII* (Roma 1982). Cf. las breves entradas del DTC: vol. II, col. 1837, y Perini 1929–37: vol. I, 212, s.v. «Castelnuovo Fr. Antonius». Cf. también Minuto 1973: 1003–1005, con más bibliografía.

[18] En el acta de la visita pastoral de 1574 (ASDM, Governo Ordinario, sez. 1, ser. 7, num. 9, fs. 4r–6v) se da al notario el nombre de Giovanni D'Orsa. Nuestro expediente menciona también a un Giovanni D'Orsa (cf. *infra*): en un pasaje se dice que era capitán, y en otro, notario. Según noticia que me transmite el prof. Mandalà, el Archivio di Stato di Palermo guarda numerosas actas firmadas por el notario Nicolò D'Orsa entre los años 1560 y 1607 (inventario III, stanza V, nn. 1072–1099).

[19] Era la situación habitual del clero griego ordenado en levante, cf. Minuto 1973: Del sacramento del Orden § 5. Para saber si los sacerdotes griegos habían sido ordenados por obispos consagrados por la autoridad de Roma o del patriarca ecuménico, Castronovo proponía la siguiente prueba (Minuto 1973: *ibid*. § 3): «Il modo saria dimandandoli se hanno havuto tutti li sette ordini o quattro soli, come dirò di sotto: se il vescovo solo gli diede 4 ordini, è schismatico, se tutti sette, è cattolico». En su respuesta de junio de 1591 a una consulta que le había hecho sobre este tema el arzobispo de Mesina, el cardenal Santoro dice lo siguiente: «Quoad posteriorem particulam dubii, quod habeant tantum quatuor ordines lectoratum, subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum et careant reliquis tribus minoribus, credimus tres istos in eorum ordinatione contineri in lectoratu et subdiaconatu [...] Verum fieri potest, ut et tres ordines hostiariatus, exorcistatus et accolithatus apud nos aliosve Graecos praetermittantur». Cf. Peri 1975: 215, 219; 1980: 23.

admitió como causa el adulterio (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, Mt 19.9)[20]. Dijo que había tantos papas como lugares en los que había estado san Pedro, es decir, Antioquía y Roma, y que no sabía cuál tenía la precedencia, pero que en levante tenían por superior al papa de Antioquía. Atanasio no mostró gran entusiasmo por la Unión de Florencia, es más, defendió la necesidad de un nuevo concilio para poner de acuerdo a griegos y latinos. En este punto, como en el de la disolución del matrimonio, se mantuvo firme en su postura. A este respecto, por testimonio de Demetrio Vúlgaris y de Nicolás Flocas (Νικόλαος Φλόκας)[21] sabemos que Atanasio había dicho que «antes se dexara quemar que creer al Concilio florentino». Por lo que respecta a la primacía, sólo con grandes reticencias aceptó que estaba en Roma por encima de Constantinopla y Antioquía.

Uno de los testigos presentes en el examen que se hizo a Atanasio en la Llana fue el arcipreste griego Demetrio Vúlgaris, natural de la localidad, de ca. 45–46 años de edad[22]. En su posterior comparecencia ante el tribunal del Santo Oficio dijo desconocer o no recordar lo que había dicho Atanasio, amnesia que le valió una severa reprimenda de los inquisidores:

> Se le amonesta por reverencia de Dios y de su gloriosa Madre diga la verdad de lo q*ue* se le ha preguntado para el juramento q*ue* ha hecho, y no haga de pleyto ageno pleyto suyo, porq*ue* no se vea en algún travajo.

Al parecer Vúlgaris había informado al arzobispo Torres de que Atanasio andaba sembrando opiniones erróneas entre los griegos del lugar. En su comparecencia dio cuenta de algunos comportamientos extravagantes del acusado de los que había tenido noticia. Un clérigo de Mezzojuso llamado Acacio[23] le había contado

[20] Cf. Minuto 1973: Del sacramento del Matrimonio § 4; Peri 1980: 24.

[21] Por una nota de la visita pastoral de 1578 (ASDM, Governo Ordinario, sez. 1, ser. 7, num. 9, f. 23r) sabemos que Flocas (Flocca en los documentos italianos) había sido ordenado en el Zante por el mismo Pacomio Macrís que había ordenado a Atanasio Rasia, según atestiguaba una fe de Paulo Contarini, conservador del Zante, del 30 de diciembre de 1569. En el examen que se hizo a los sacerdotes griegos de la Llana en 1574 se le consideró idóneo para escuchar confesiones, al igual que a Demetrio Vúlgaris y Simeón Stanizza, natural de Eubea. En 1590 se reiteró la suficiencia de Flocas, si bien se le reprochó una cierta dejadez en la limpieza de la iglesia (Palermo 2016: 227, n. 49).

[22] El apellido Vúlgaris es originario de Corfú (Tsirpanlís 1980: 192). Entre 1589 y 1593 fue alumno del Colegio de San Atanasio Antonio Vúlgaris, natural de «Chiano di Sicilia» (Tsirpanlís 1980: n.º 99; en nota Tsirpanlís dice que no ha podido localizar el lugar: probablemente «Chiano» es una mala lectura por «Chiana», nombre alternativo de la Llana / Piana). Es probable que Antonio fuera familia de Demetrio, pero no podemos asegurarlo porque los datos del Colegio no mencionan el nombre de su padre. Para otros Vúlgaris alumnos del Colegio, todos de Corfú, cf. Tsirpanlís 1980: n.os 505, 533, 563. Demetrio Vúlgaris (Bulgaro en los documentos italianos del ASDM) era vicario foráneo de la Llana, párroco de San Nicolás *extra oppidum* y administrador de la iglesia de la Martorana de Palermo, cf. Palermo 2016: 220–222.

[23] Por las fechas se trata probablemente de Acacio Casnesio o Carnesio, natural de Corfú. Tenemos noticias sueltas de su estancia en la comunidad greco-albanesa de Palermo entre abril de 1571 y junio de 1581 (Sciambra 1963: 44–46). Patrinelis (1967: 71–73) cree que pudo ser el enviado de este nombre a Roma con

que en una ocasión había quemado un cáliz porque un sacerdote latino había celebrado con él. En la ratificación de la acusación (6 de julio) Vúlgaris añadió algunos detalles a su testimonio anterior. Dijo que Atanasio viajaba con un sacerdote griego natural de Palazzo Adriano de ca. 30 años, ordenado por un obispo que no obedecía a Roma, que era peor que él. Dijo también que Nicolás Flocas le había contado cómo durante la cuaresma de 1581 Atanasio había hecho pasar la noche en la iglesia a sus feligreses de Contessa Entellina para poder comulgar al día siguiente. A preguntas de Vúlgaris sobre el motivo de ello, Atanasio le había contestado con estas palabras: «vos no havéys studiado y por eso no lo sabéys, ni tampoco havéys caminado». Nicolás Flocas, por su parte, confirmó haber oído a Atanasio decir en casa de Nicolò D'Orsa que antes se dejaría quemar que estampar su firma en las actas del concilio de Florencia. El propio D'Orsa ratificó sus palabras, añadiendo que Atanasio no reconocía a nadie por encima del patriarca de Constantinopla. También le había oído decir que el papa de Antioquía era superior al de Roma, porque el primero se elegía por la voz del Espíritu Santo, y el segundo, por la de los hombres. D'Orsa había reconvenido a Atanasio con estas palabras: «Fray Athanasio, hablad poco, porq*ue* os prenderán los ynquisidores», a lo que él había contestado que lo harían por la fuerza, no por la justicia. Igualmente, D'Orsa relató haber escuchado a Atanasio decir lo siguiente:

> El dicho fray Athasasio dezía q*ue* el patriarca de Constantinopla la semana s*an*ta, videlicet el sábado sancto, yva al monte sancto a hazer oración y le baxava la lumbre sancta del cielo y le encendía las hachas q*ue* tenía en las manos, y q*ue* un tiempo lo quiso probar el papa de Roma y q*ue* no le vino la lumbre sancta del cielo.

---

una reliquia de San Cerico que menciona una carta de Nectario, abad del monasterio de San Juan Evangelista en Chimarra, del 24 de abril de 1579. Fue consagrado obispo por el patriarca de Acrida (probablemente Gabriel) y enviado a Italia para las ordenaciones del clero griego (Peri 1982: 293–295). Llegó a Roma en 1586. El 20 de marzo de 1586 el cardenal Santoro pidió a Sixto V en su nombre absolución por la irregularidad de su consagración y licencia para ejercer su ministerio episcopal entre los griegos (Krajkar 1966: 90). En un primer momento se le concedió el ejercicio sacerdotal, pero no el episcopal. El 24 de abril Santoro pidió en su nombre un sueldo o una carta de recomendación para Felipe II o para otro rey cristiano, peticiones que le fueron denegadas (Krajkar 1966: 91). En audiencias posteriores (11 de febrero de 1588, 30 de abril de 1592, 30 de enero de 1597) Santoro habló con los papas sucesivos de diversos memoriales presentados por Casnesio (Krajkar 1966: 97, 105, 139). En 1591 la Confraternidad griega de Nápoles lo nombró su párroco, pero tuvo que ceder el puesto a Cortesio Branás, candidato de Santoro. En 1594 fue nombrado *scriptor graecus* de la Vaticana. Murió en Roma el 5 de enero de 1619, a la edad de 102 años. Entre 1586 y 1619 ejerció como arzobispo ordenante en Roma (cf. Foscolos 1973: 24 y Peri 1982: 294–295, con mención de otra bibliografía impresa y de archivo).

Los dos primeros testimonios de Castronovo y Ruggieri bastaron para que el tribunal de la Inquisición ordenara 7 de junio detener y poner a Atanasio en la cárcel.

6. Tras la primera comparecencia del 15 de junio Atanasio volvió a presentarse ante el tribunal los días 20, 22 y 23 de ese mes. En la segunda audiencia confesó tener por cabeza de la Iglesia al papa de Roma, no al patriarca de Constantinopla, y afirmó que el papa de Alejandría sólo era pontífice en su diócesis[24]. Respecto al empleo del pan fermentado en la eucaristía, dijo que un sacerdote latino del Zante le había convencido de que el pan ázimo era puro y que la levadura, al ser aumento, simbolizaba el pecado. Desde entonces Atanasio había abandonado sus dudas y escrúpulos y había aceptado la consagración *in azymo*[25]. En las comparecencias de los días 20, 22 y 23 recibió las tres amonestaciones preceptivas a hacer examen de conciencia, arrepentirse y confesar todo lo que hubiera hecho o dicho en contra de las enseñanzas de la Iglesia. Contestó que no se acordaba de nada más y pidió que se le refrescara la memoria, que él confesaría sus errores. De acuerdo con el procedimiento inquisitorial, hasta este momento Atanasio ignoraba el contenido concreto de las acusaciones presentadas contra él y los nombres de sus acusadores. La única sospecha que albergaba, según confesó en la segunda comparecencia, era contra Vúlgaris, que quizás le había acusado por envidia. En esto Atanasio se equivocaba, porque Vúlgaris sólo había presentado contra él dos acusaciones menores, y por presión de los inquisidores. A la tercera monición, el 23 de junio, Atanasio contestó que no se acordaba de nada más que pudiera confesar, «aunque podría ser que oviese hecho o dicho otra cosa y que no se acuerda de más de lo que ha dicho».

7. Ante el silencio del reo, el fiscal Diego Beltrán presentó una acusación genérica de cisma y herejía, concretada en los puntos siguientes:

1) Aceptación de la disolubilidad del matrimonio en caso de adulterio.
2) Aceptación de dos papas, en Antioquía y Roma, y concesión de la primacía al patriarca de Constantinopla o al de Antioquía.
3) Dudas sobre la autoridad suprema del pontífice de Roma.

[24] En el expediente hay una confusión constante entre los patriarcados de Antioquía y Alejandría. Tradicionalmente se considera a san Pedro como fundador de la Iglesia de Antioquía. Por otro lado, el término «papa» se aplicó en los primeros siglos a los obispos de levante, de forma especial al patriarca de Alejandría. De ahí la confusión.

[25] Cf. Minuto 1973: Del Santissimo Sacramento dell'Altare § 1.

4) Defensa de la necesidad de un concilio general para la Unión y negación de la autoridad suprema del papa en la Iglesia universal.
5) Impugnación del concilio de Florencia.
6) Otras opiniones y creencias erróneas, sin especificar.

El fiscal pidió que se le sometiera a tormento para una mejor averiguación de la verdad y que se confiscaran sus bienes en favor del Santo Oficio.

Las respuestas que dio Atanasio a las acusaciones fueron éstas:

1) Respecto de la disolución del matrimonio en caso de adulterio, dijo que así se hacía en levante en presencia de un obispo. Él lo había visto hacer en el Zante ante Gabriel Severo, metropolitano de Filadelfia[26], y Filóteo de Cefalenia[27], y por ello lo tenía por bueno, pero «entendiendo q*ue* no lo deva creer ni hazer, está presto de corregirse, porq*ue* éste no sabe q*ue* deva creer otra cosa, porq*ue* ha poco tiempo q*ue* está en Sicilia y siempre por la mayor parte ha estado en levante».
2) Confesó que siempre había tenido al papa por cabeza de la Iglesia, pero que escuchando las opiniones de los griegos había tenido dudas durante dos o tres años. Éstas habían desaparecido tras la lectura en Atos de un libro en el que se decía que el emperador Nicéforo Focas había ratificado al papa la potestad universal y le había prestado obediencia (cf. *infra*). Confesó, no obstante, que los griegos de Sicilia y los que venían de levante proclamaban la primacía del patriarca ecuménico.
3) Negó categóricamente haber impugnado el concilio de Florencia y haber defendido la necesidad de un nuevo concilio para la Unión.

Se ofreció a Atanasio la posibilidad de elegir abogado defensor entre los doctores Ottavio Cuffari y Giangiacomo Contarini. Atanasio contestó que se conformaba con el que le dieran y el tribunal le asignó a Contarini.

8. En la quinta audiencia (28 de junio) Contarini prestó juramento como defensor del acusado, se leyeron las confesiones de Atanasio en sus cuatro comparecencias anteriores, el escrito de acusación del fiscal y las respuestas del acusado. Como era habitual en estos procesos, Contarini instó a Atanasio a confesar la verdad, por ser lo más conveniente para el descargo de su conciencia y el

[26] Sobre él, cf. Manúsakas 1973: 69ss; Peri 1973: 279ss; Morini 1985: 187, n. 20; Tsiknakis 2010: 483–485. Más bibliografía sobre Severo en Kresten 1969–70: 97, n. 1.

[27] Filóteo Loberdo (Φιλόθεος Λοβέρδος) fue arzobispo de Cefalenia entre 1568 y 1581, cf. ΘΗΕ: vol. 7, cols. 531–536, s.v. Κεφαλληνίας, μητρόπολις.

despacho rápido de la causa. En su alegato final Atanasio pidió su absolución y puesta en libertad o, en su defecto, ser penitenciado con misericordia, y el fiscal solicitó que se le sometiera a tormento y se publicaran los testimonios presentados contra él.

Antes de la publicación, el 2 de agosto Atanasio recibió una última amonestación a confesar la verdad, a la que nuevamente contestó que no tenía nada que añadir. A continuación se le dio traslado de los testimonios presentados en su contra, silenciando los nombres de los testigos y las circunstancias personales que pudieran identificarlos. El modelo de publicación anónima de los testimonios decía así:

> Un testigo jurado y ratificado q*ue* depuso en Palermo en el mes de mayo 1581 dixo q*ue* en cierta parte q*ue* nombró de este reyno, adonde estavan ciertas personas, y entre otros un sacerdote griego q*ue* se llama Athanasio, y tratando de ciertas cosas pertenescientes al offic*io* de cura, una cierta persona q*ue* nombró preguntó al dicho Athanasio…

Atanasio refutó las acusaciones particulares de los testigos como antes lo había hecho con las generales del fiscal, a la vez que se manifestaba dispuesto a cambiar su parecer si era erróneo. Sobre las órdenes menores afirmó que los griegos no las recibían por no considerarlas necesarias, pero que él no lo sabía con seguridad. Sobre la disolución del matrimonio dijo que creía lo que había visto hacer, pero que después había conocido su error. Sobre el primado, insistió en aceptar el romano. Sobre su extraño comportamiento en Contessa durante la cuaresma de 1581, ésta fue su defensa:

> Dixo q*ue* viendo este confitente q*ue* las mugeres después de haverse confessado sus pecados dezían y contavan cuentos y fábulas, un día, q*ue* fue el sábado sancto o el jueves sancto, este confitente dixo en la yglesia q*ue* quien quería rescibir el cuerpo sant*ísi*mo de Xpo. havía de estar limpio de peccados y estar toda la noche en oración, pero q*ue* ninguno estuvo toda la noche en la yglesia, sino algunas mugeres y hombres q*ue* estuvieron hasta medianoche en la yglesia y después se fueron.

Sobre la lumbre que el sábado santo enciende las candelas del patriarca, Atanasio dijo lo siguiente:

> Dixo q*ue* ha oýdo dezir a los frayles griegos q*ue* vienen de Hierusalem q*ue* el patriarca el sábado s*an*to entra al s*an*to sepulcro y haze oración, y del dicho s*an*to sepulcro sale cierta lumbre sancta q*ue* no quema y enciende todas las

lámparas y las candelas q*ue* tiene en las manos el dicho patriarca, y esto lo ha dicho hablando con algunas personas q*ue* no se acuerda quién son y niega el resto contenido en dicho capítulo.

9. La estrategia del defensor quedó en evidencia en la séptima audiencia, celebrada el 3 de agosto. Su argumento principal fue la enemistad manifiesta que los acusadores profesaban a Atanasio. Castronovo y Torres se burlaban de él, mientras que Vúlgaris y Flocas «son sus enemigos… por ocasión q*ue* el dicho fray Atanasio quería yr a residir en el dicho lugar de la Llana, y en dubda q*ue* a ellos no les quitasen las pitanças y emolumentos y q*ue* los griegos de allí no los hechasen del lugar, le tienen odio capital». Presentó como testigos de la rectitud de su vida y de la ortodoxia de su fe a Juan Accidas[28], a fray José, abad de Monte Sinaí en Sta. Sofía de los griegos y en San Nicolás[29], al sacerdote griego Daniel, a Enpaterno, a Miguel Licunisi, a Demetrio Spano (Δημήτριος Σπανός) y a Cola Scariano de Contessa.

El 14 de agosto Atanasio compareció ante los inquisidores a petición propia por octava vez. Si su abogado basaba su defensa en el argumento de la enemistad, Atanasio adoptó otra estrategia. Extendió sus errores doctrinales a toda la comunidad greco-albanesa de Sicilia e insinuó la permisividad de las autoridades eclesiásticas. Dijo que en Venecia se había imprimido un *Triodio*[30] que, basándose en la autoridad de san Juan Crisóstomo, afirmaba la invalidez de la consagración *in azymo*. El libro, que él había leído en Sta. Catalina de

---

[28] Juan Accidas era hijo del copista griego Manuel Accidas, originario de Rodas. Éste tuvo al menos dos hijas y cuatro hijos: Juan, Francisco, Pedro y Jacobo (Canart 1979: 174–175). Patrinelis (1967: 81–89, n.os 16–20) publicó cinco cartas de Manuel dirigidas al cardenal Sirleto (3), al papa Gregorio XIII (1) y a su hijo Francisco (1), a las que yo añadí una más (Floristán 1996: 211–215). Juan tomo parte activa, en vísperas de Lepanto, en acciones antiturcas en compañía del caballero de Malta fray Juan Barelli (cf. Hassiotis 1970: 48–76). Entre 1580 y 1602 sirvió, con interrupciones, en la parroquia greco-albanesa de san Nicolás de Palermo (Sciambra 1963: 47–49). Su hermano Francisco se incorporó a la actividad antiturca en 1571 (Hassiotis 1970: 76; Canart 1979: 178, n. 33 y 180). Sirvió en asuntos secretos dando avisos y negociando en las islas del Archipiélago, en las sublevaciones de Maina y Morea y en el levantamiento de la Baja Grecia, por orden del virrey de Sicilia (1568–1571) marqués de Pescara y de Juan de Austria. En 1598 hospedó en su casa de Nápoles durante seis meses (enero-junio) a Atanasio de Acrida (Floristán 1988: 434 y 436–7). En 1600 fue enviado a Chipre por el duque Carlos Manuel I de Saboya para entrevistarse con el arzobispo Benjamín (Hill 1952: 43–47). La amistad que suponen el testimonio de Juan Accidas en favor de Atanasio Rasia en 1581 y el hospedaje que su hermano Francisco dio a Atanasio de Acrida en 1598 son, quizás, una prueba más en favor de la identificación de Rasia con el arzobispo.

[29] Este José quizás pueda identificarse con el Josepe de Candía que presentó en 1583, en nombre del monasterio de Sta. Catalina, una petición de ayuda económica a Felipe II, cf. Floristán 2000: 185. Sobre las iglesias griegas de Mesina, cf. Rodotà 1758–63: vol. III, pp. 116–117.

[30] Por las fechas probablemente se trata del *Triodio* impreso en Venecia en 1580 por Juan Bautista Riceno, obra del hieromonje Dionisio, discípulo de Gabriel Severo (Legrand 1885–1906: vol. IV, n.º 739), aunque no se puede descartar el editado por Jacobo Leoncino en 1565, obra del monje chipriota Simeón Verivelis (*ibid.*: vol. II, n.º 144), reeditado en 1573 (*ibid.*: vol. IV, n.º 689).

Mesina, estaba en todas las iglesias griegas de la isla. Sobre su posición personal, reiteró que durante un tiempo había tenido dudas, pero que diez años antes un religioso latino del Zante lo había convencido de la validez de la postura de los latinos. Además de la preferencia por el pan fermentado, denunció otras desviaciones de los italogriegos del reino. Dijo que estaban convencidos de que era un error no comunicar a los niños desde pequeños y no bautizarlos por triple inmersión. Asimismo, pensaban que el sacerdote fornicario no podía consagrar y, si lo hacía, quedaba condenado. De este modo Atanasio hacía de su caso un problema general, diluyendo la acusación de cisma y herejía en el clima general de ignorancia de las comunidades grecoalbanesas de la isla.

10. El proceso contra Atanasio se enmarca en el contexto histórico y eclesiástico de la incorporación de las comunidades italogriegas a la jurisdicción eclesiástica latina que tuvo lugar tras el Concilio de Trento[31]. Si el de Florencia había inaugurado un periodo de tolerancia hacia la jerarquía griega, unida, al menos teóricamente, a la Iglesia de Roma, después de Trento empezó un proceso de «normalización» que supuso la eliminación del privilegio de las poblaciones italogriegas de contar con una jerarquía propia. El breve *Romanus pontifex* de Pio IV (1564) y la bula *Providentia romani pontificis* de Pio V (1566) pusieron fin a la autonomía canónica de las comunidades italogriegas. La fundación del Colegio Griego de San Atanasio (1576), la edición de las *Actas* del Concilio de Florencia[32], de la *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda*[33] y de la traducción al griego de los cánones y decretos de Trento[34], los intentos de introducir el calendario reformado en la Iglesia oriental, los esfuerzos por atraer a la Iglesia griega al bando de Roma en las discusiones teológicas con los luteranos[35], etc., son indicios de esta nueva era en las relaciones entre las Iglesias latina y griega. Para gestionar la incorporación de las comunidades italogriegas a la jurisdicción de los obispos latinos y para la reforma de su liturgia y costumbres se creó en 1573 la *Congregatio pro reformatione Graecorum in Italia existentium*

[31] Sobre este proceso, cf. los estudios de Peri 1967, 1970, 1973, 1975, 1982 y 1984; Varnalidis 1981.

[32] Edición de Mateo Devarís publicada en la imprenta de Francesco Zanetti en 1577 (Legrand 1885–1906: vol. II, n.º 156). Incluía cinco tratados de Genadio Escolario en los que defendía otros tantos puntos del Concilio (procesión del Espíritu Santo, eucaristía *in azymo vel in fermentato*, purgatorio, visión beatífica y primado romano). Se hicieron ediciones aparte de estos tratados en 1579 y 1581: *Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani defensio quinque capitum quae in sancta et oecumenica Florentina synodo continentur, Fabio Benevolentio Senensi interprete, ad sanctissimum d. n. Gregorium papam XIII* (Legrand 1885–1906: vol. IV, n.os 738 y 753).

[33] Legrand 1885–1906: vol. IV, n.º 761.

[34] Obra de Mateo Devarís publicada en 1583 en la imprenta de Francesco Zanetti, Legrand 1885–1906: vol. II, n.º 168.

[35] Sobre esta literatura de polémica, cf. Legrand 1885–1906: vol. IV, n.os 762, 763 y 764 (1582); n.º 768 (1582); n.º 771 (1583); n.º 774 (1583); n.º 789 (1585); n.º 790 (1585); n.º 818 (1589).

et monachorum et monasteriorum Ordinis sancti Basilii, que en 1596 presentó su documento general de reforma, la *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum*[36]. Básicamente se exigió a griegos y albaneses el cumplimiento de las disposiciones tridentinas y la conservación tan sólo de aquellos usos y ritos que no fueran contrarios a la fe católica y que tuvieran la aprobación del Concilio de Florencia. Estas exigencias se concretaron principalmente en dos campos, el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica latina, incluido el primado romano, y la correcta administración de los sacramentos.

11. El problema más arduo al que se enfrentó la Congregación fue el jurisdiccional, en concreto, el de las relaciones canónicas que las comunidades italogriegas mantenían con el episcopado oriental. Antes del concilio estas comunidades habían tenido *de facto* una doble jerarquía, la territorial latina, dependiente de Roma, y la canónica griega, dependiente de Constantinopla o del arzobispado de Acrida. La ausencia generalizada de los obispos latinos de sus sedes había encubierto el problema. Cuando éstos las ocuparon de manera efectiva e intentaron aplicar las normas y cánones tridentinos, en sus visitas pastorales comprobaron la persistencia del rito griego, pero también la presencia de algunos errores doctrinales o prácticas discutibles y, sobre todo, una fuerte oposición a la jurisdicción latina. La mayoría de los sacerdotes griegos había sido ordenada por obispos orientales durante algún viaje de estos a Italia o de aquéllos a levante, sin cartas dimisorias de sus ordinarios. A una consulta de Antonio Lombardo, arzobispo de Mesina, en 1588 sobre este asunto[37] el cardenal Santoro le contestó en junio de 1591 así:

> *Quoad octavum, de promotis in Oriente absque litteris dimissoriis Ordinarii locorum etiam ab episcopis schismaticis, saepissime rescriptum est non esse permittendum. Quod si illi sine sui Ordinarii Latini dimissoriis ordinantur* [...] *in irregularitatem incurrunt, nisi aliquo privilegio Apostolico, quod olim se a Leone X et Paulo III et forsan ab aliis Romanis Pontificibus obtinere praetendebant, muniantur vel excusentur, licet illi per litteras Pii Papae IV*

[36] Peri (1967, 1973 y 1975) analizó detalladamente el trabajo de la Congregación a partir de los documentos conservados en los mss. Brancaccianus I.B.6 de la Biblioteca Nacional de Nápoles y Miscell. Diverse 21 del Archivo de *Propaganda Fide*. Contienen documentos oficiales de la Congregación, consultas e informes de los ordinarios de diversas diócesis que tenían comunidades italogriegas y disposiciones de los concilios provinciales y sínodos locales en las tres décadas posteriores a Trento. Peri calcula en unos 40.000 el número de italogriegos a finales del s. XVI, repartidos en 32 diócesis. Con anterioridad Korolevskij (1913) había editado las actas de varias reuniones de la Congregación del año 1593 que reflejan los problemas de las comunidades griegas de Italia (Ancona, Nápoles, Sicilia) y las quejas de la jerarquía latina.

[37] Peri 1975: 214–216, doc. n.º IV.

> *derogatum videatur incipien. Romanus Pontifex, datum die XVI Februarii 1564*[38].

Y sigue más adelante:

> *Caeterum frequentissime etiam rescriptum est sic ordinatos ad ministerium suorum ordinum non esse admittendos nisi antea fuerint absoluti et cum eis dispensatum super irregularitate quatenus vel in susceptis ordinibus propterea suspensi ministraverint vel a schismatico episcopo ordinati fuerint, ut tunc praevia etiam abiuratione schismatis sui ordinatoris.*

En materia de indulgencias, jubileos y sentencias eclesiásticas, las jurisdicciones que los italogriegos aceptaban eran la constantinopolitana o la acridena. En el terreno de la práctica sacramental suscitaban asombro costumbres como la comunión *sub utraque specie*, el empleo del pan fermentado en la eucaristía, la administración de ésta a los niños, el bautismo y la crismación en el mismo acto, la existencia de sacerdotes casados y algunas diferencias en la observancia de ayunos y vigilias. Los obispos latinos veían estas prácticas como errores o abusos y, apoyándose en la progresiva latinización lingüística de los italogriegos, abogaban mayoritariamente por la supresión del rito griego y su paso al latino, considerado superior (*tutior*, *melior*, *securior*, *perfectior*). Frente a ellos se alzaban las voces minoritarias de obispos de sólida formación humanística como Sirleto, Santoro o Carafa, que defendían la antigüedad y legitimidad del rito griego y combatían la equiparación de la *lex orandi* con la *lex credendi*, eso sí, siempre que se corrigieran algunas prácticas y desapareciera la subordinación jurisdiccional a los patriarcas orientales.

La reducción de los italogriegos a los obispos latinos fue fuente de conflictos, que en ocasiones llegaron hasta la negativa a recibir los sacramentos de manos de éstos. Para su administración se necesitaban sacerdotes griegos que no hubieran sido ordenados por obispos latinos, porque eran rechazados por sus comunidades. Una posibilidad era recurrir a obispos griegos con autorización del papa para ejercer su labor en Italia. Esta solución provocaba reticencias en los obispos latinos, que consideraban cismáticos a todos los obispos orientales en general. Algunos obispos griegos como Timóteo de Grevená o Dionisio de Éfeso pidieron al papa su reconocimiento como obispos con jurisdicción sobre las comunidades italogriegas[39]. Venecia aceptó la existencia de un obispo griego en Cefalonia-Zante, pero no en otros territorios de su imperio. La solución

[38] Peri 1975: 216–220, doc. n.º v.

[39] Cf. Peri 1982. Casos semejantes son los de Dionisio Paleólogo, obispo de Aeto y Angelocastro, o de Jeremías Bateo, arzobispo de Pelagonia y Perléapo, cf. Floristán 2005.

finalmente adoptada en 1594 fue la creación en Roma de un obispo griego católico para la ordenación de los sacerdotes griegos de Italia y de las islas de dominio veneciano[40].

12. Pero volvamos al proceso de Rasia. El 30 de agosto se expidió comisión para tomar declaración a los testigos de la defensa, que depusieron en la Llana el 3 de septiembre. Eran cuatro, todos naturales del lugar. El griego Marco Carnesio (Μάρκος Καρνέσης), de ca. 55 años, labrador y ganadero, dijo que Atanasio había sido llevado por Lucas Carnesio a petición de los jurados de la villa para que fijara en ella su residencia con el permiso del arzobispo de Monreale. Acusó a Vúlgaris y Flocas de enemistad contra Atanasio, al que tenían por ignorante. El notario Nicolò D'Orsa, de 25 años, ratificó esta enemistad y dijo que Atanasio discutía mucho con ellos y que también los tenía por unos ignorantes. El griego Juan Parrino (Ἰωάννης Παρινός), alias «Stamati», de ca. 58 años, natural de Mezzojuso y habitante de la Llana, dijo que Vúlgaris y Flocas no querían que Atanasio se quedara por su ignorancia, y que «el dicho fray Athanasio le dezía (sc. a Flocas) q*ue* se holgaría q*ue* el s*eño*r arçob*isp*o viese quál de los dos (i.e. él o Flocas) era más ignorante»[41]. Finalmente, el capitán Giovanni D'Orsa, de ca. 40 años, confirmó la llegada de Atanasio llamado por los jurados del lugar, por la escasez de sacerdotes, y las acusaciones de ignorante que le hacían Vúlgaris y Flocas[42]. Los dos últimos testigos añadieron que fray Antonino de Castronovo también tenía a Atanasio por un inculto. De los cuatro testimonios se deduce la existencia de un fuerte enfrentamiento entre Vúlgaris y Flocas, por un lado, y Atanasio, por el otro. En el expediente no se habla del motivo de la rivalidad más allá de la amenaza que para aquéllos suponía la llegada de un nuevo sacerdote con el que compartir las rentas de su iglesia. Sobre la postura doctrinal y eclesiástica de unos y otro sólo cabe hacer conjeturas. Es posible que Vúlgaris y Flocas, con más años de residencia en la Llana, mostraran mayor docilidad hacia la jurisdicción de Roma, y que Atanasio, recién llegado de levante, se mostrara más proclive a la dependencia jerárquica oriental, pero no hay datos que avalen esta hipótesis.

---

[40] El elegido fue Germano Cuscunaris (Γερμανὸς Κουσκουνάρης), obispo de Amatunte en Chipre. Sobre él, cf. Peri 1970: 16–26, 57–62; 1973: 409–412. Sobre el problema de la ordenación de los alumnos del Colegio de San Atanasio y de los sacerdotes italogriegos en general, cf. Peri 1967: 154–156, 180–188; 1970; 1973: 392–412.

[41] En la visita pastoral de la Llana de 1574 se menciona a un Teodoro Parrino, *alias* «Stamato», que había comenzado a construir la iglesia de Sta. María de Laureto *extra oppidum*, y a Felipe Parrino, iniciador de la capilla de San Pablo. El apodo del primero me hace pensar que una de las dos fuentes, la visita o el expediente inquisitorial de Atanasio, se equivoca al dar su nombre de pila, a no ser que fuera compuesto (Juan Teodoro).

[42] Sobre Nicolò y Giovanni D'Orsa, cf. *supra*.

13. En la undécima audiencia, celebrada el 5 de septiembre, se presentaron los testimonios de la defensa y se preguntó a Atanasio si quería pedir alguna otra diligencia. Ante la ausencia de Contarini se le ofreció la asistencia de Cuffari, que aceptó. Tras consultarlo con él, Atanasio contestó que no tenía nada que añadir ni prueba que solicitar y pidió el cierre de la causa. Cuatro días después, sin embargo, solicitó una nueva comparecencia en la que hizo la confesión que los inquisidores habían estado esperando:

> Dixo q*ue* ha demandado audiencia para dezir por descargo de su conscientia, como quiere dezir, la verdad de lo q*ue* ha visto y oýdo entre los griegos, entre los quales se ha criado en el monesterio de S*an*ta Catherina de Mecina y en otras partes de levante, y q*ue* si en lo q*ue* ha deprendido y visto entre los griegos ha estado y al presente está fuera de la verdad y de lo q*ue* tiene, cree y enseña la Santa Madre Yglesia, demanda y suplica le den persona de letras q*ue* le ponga en el camino de la verdad y se la dé a entender. Y q*ue* lo que passa es q*ue* siendo él de hedad de diez o onze años, su padre le puso en el monesterio de S*an*ta Catherina de Mecina, q*ue* es de griegos, y luego dixo q*ue* desde su niñez siempre tratava y su padre le embiava al dicho monesterio, adonde deprendía y ayudava a missa a los frayles y le enseñavan la grammática griega. Y q*ue* estando en Mecina, q*ue* habrá onze años poco más o menos, éste fue a visitar a un frayle griego q*ue* estava enfermo, q*ue* se llamava Macario[43], q*ue* havía venido de Monte Sinaý, y también havía allí otros muchos griegos presentes. Y el dicho Macario començó a dezir cómo los sacramentos de los latinos no eran verdaderos sacramentos porq*ue* los latinos consagravan en ázimo, lo qual ázimo es cosa de judíos. Item dixo el dicho Macario q*ue* las ymágenes relevadas q*ue* tienen los latinos son ýdolos y q*ue* no se pueden ni deben tener. Item en aquel mesmo t*iem*po, en la dicha ciudad de Mecina estava otro frayle griego q*ue* se llamava Joseph, el qual también havía venido de Monte Sinaý, y el dicho Joseph havía predicado entre los griegos y lo dezía hablando fuera del sermón, q*ue* las ymágenes de los latinos, las q*ue* son relevadas o de vulto, son ýdolos y no se deven tener, y aconsejava a los griegos q*ue* no comprasen crucifixos relevados ni de vulto. Y q*ue* el dicho Macario es muerto y el dicho Joseph está en levante, y éste no sabe si es vivo o muerto. Y también el dicho Joseph aconsejava a los griegos que no adorassen los crucifixos relevados y de vulto.

[43] Un Macario obispo de Sinaí-Raitú firmó las dos cartas del 25 de marzo de 1555 dirigidas al emperador Carlos V y a su hija Juana, regente de los reinos de España, en petición de ayuda para el monasterio de Sta. Catalina, cf. Floristán 2000: 180ss. Su firma está también en una carta al papa Julio III de 1557, cf. Hofmann 1927: 233–234 y Floristán 2000: 180ss. El Macario mencionado por Atanasio es situado en Mesina ca. 1570. Es posible que fuera este obispo, que habría dejado el monasterio del Sinaí para establecerse en el priorato de Mesina.

Todos los griegos de Mesina y Sicilia eran de esta opinión y entre ellos hablaban en contra de la eucaristía latina por ser con pan ázimo, pero no lo decían abiertamente por miedo a la Inquisición. Y prosigue su confesión:

> Item dixo q*ue* hallándose en Mecina habrá dos años poco más o menos, un frayle griego q*ue* es prior de S*an*ta Catherina de Mecina q*ue* se llama Joanicheo, q*ue* está en S*an*ta Catherina de Mecina, le dixo a este confitente reprehendiéndole q*ue* por q*ué* andava y conversava con los sacerdotes latinos, diziéndole q*ue* por q*ué* no yva al monesterio de S*an*ta Catherina adonde se havía criado, diziéndole: «¿Por ventura os queréys hazer latino?» Y éste le respondió: «Yo no me quiero hazer latino, pero quiero enseñarme letras latinas». Y éste le dixo: «Y vos, ¿por q*ué* no deprendéys letras?» Y el dicho Joanicheo le respondió: «Yo no quiero deprender letras por no tener ocasión de disputar con estos latinos, q*ue* tienen grandes errores».

Atanasio relató cómo once años antes, en la iglesia de San Francisco de Candía[44], un fraile llamado Pacomio[45] le había dicho que el crucifijo puesto en el altar era un ídolo y le mandó cogerlo y entregárselo. Seguidamente Pacomio lo tiró al suelo y lo hizo pedazos, ordenando a Atanasio que arrojara los fragmentos a un muladar. Cuando Atanasio relató el episodio a su tío Juan, éste le reprochó su proceder, a pesar de ser también él contrario a los latinos. Días después, en la audiencia decimocuarta (25 de septiembre), Atanasio confesó un episodio semejante ocurrido dos años y medio antes, en esta ocasión, en San Jorge de Mesina. Un mozo griego de nombre Jorge Megalizano, de ca. 20 años, que vivía en Santa Catalina de Mesina, le arrebató el crucifijo que tenía en las manos, lo arrojó contra el suelo y lo hizo pedazos. Y sigue la confesión de Atanasio del 9 de septiembre:

> Item dixo que ha oýdo y visto de todos los griegos que se embían cartas por toda Grecia para que no admitan entre los griegos a ninguno que se aya criado con los latinos, y que quando algún sacerdote griego va de estas partes del poniente, le demandan información de cómo es hijo de griego y de otras cosas. Y que si un sacerdote latino dize missa en algún altar, luego los griegos deshazen aquel altar por no celebrar donde celebró el latino. Y que los griegos más presto quieren ser subjectos a los turcos que no a los

[44] En Creta había dos importantes monasterios de san Francisco, en La Canea (Χανιά) y en Heraclio. También en Retimno hubo un convento dedicado al santo. Candía, nombre árabe de Heraclio, es término que se aplicaba tanto a la ciudad como por extensión a toda la isla.

[45] Un fraile de este nombre, natural de Mesina, llegó en 1601 a Valladolid como procurador del monasterio de Sta. Catalina en compañía de fray Joaquín de Cosmano (o Guzmán), cf. Floristán 2000: 187 ss. A pesar de los años transcurridos, no cabe descartar que Joaquín y Pacomio sean el Joanicheo y Pacomio del proceso de Atanasio.

> latinos, porque los turcos no les ynquietan sus cerimonias. Y que todos los griegos tienen a los latinos por hereges, diziendo que están en error.

Según Atanasio, los griegos no aceptan el concilio de Florencia y el primer domingo de cuaresma excomulgan y anatematizan a todos los que participaron en él. Sigue diciendo:

> Preg*unta*do si este confitente ha tenido y tiene aora todas las opiniones q*ue* ha referido de los griegos, dixo q*ue* quanto a lo del sacramento q*ue* se consagra en pan sin levadura, habrá cinco o seys años q*ue* se quitó de este error y cree q*ue* está el verdadero cuerpo de N*uest*ro Señor Jesuxpo. en aquel pan ázimo consagrado. Y quanto al error acerca de las ymágenes relevadas o de vulto, habrá onze o doze años q*ue* se quitó de este error, q*ue* fue desde quando su tío le riñó y castigó reprehendiéndole por haver dado al frayle que yva con él en el monesterio de Sant Fran*cis*co en Candía el xpo. para romperle. Y q*ue* en quanto al concilio, siempre ha estado y está firme q*ue* estos concilios no son verdaderos y q*ue* los griegos no los deven creer, porq*ue* aquellos prelados q*ue* se hallaron griegos en el Concilio Florentino fueron forzados y maltratados, como ha dicho, y q*ue* él no ha leýdo el dicho Concilio Florentino ni sabe lo q*ue* contiene. Y q*ue* siempre ha desseado y dessea entender la verdad de estas cosas de algunas personas doctas y letrados, porq*ue* por esta causa vino principalmente de levante. Y en quanto al matrimonio, tiene q*ue* se puede apartar por causa de fornicación y darles licencia a cada uno de los contrayentes para tornarse a casar. Y también ha creýdo q*ue* el patriarca de Constantinopla es superior del papa de Roma, y q*ue* habrá medio año se quitó de este error, y q*ue* también creýa q*ue* las bullas e yndulgencias q*ue* el dicho papa de Roma dava y concedía no eran verdaderas ni valían, y que de el dicho t*iemp*o de medio año poco más o menos acá se ha quitado de este error, y q*ue* aora cree q*ue* el papa de Roma es superior del patriarca de Constantinopla y q*ue* las bullas e yndulgencias q*ue* da y concede el dicho papa de Roma las cree y tiene por verdaderas.

Atanasio reconoció que estas doctrinas eran contrarias a la Iglesia romana, pero no a la fe católica, porque tenía la opinión de los griegos por verdadera. Dijo que antes no había reconocido la verdad por miedo y pidió ser instruido en ella.

Dos días después, el 11 de septiembre, Atanasio ratificó su confesión y añadió algunos hechos más. Ocho o nueve años antes del proceso, el arzobispo de Mesina había querido que un sacerdote latino celebrara en el priorato de Santa Catalina. Ante la mera posibilidad de que lo hiciera, un monje llamado Joaquín retiró todos los ornamentos y los llevó a su celda, y todos los frailes amenazaron con irse a levante si lo hacía. Finalmente el sacerdote latino no fue y el conflicto

se resolvió[46]. Dijo también que diez o doce años antes del proceso un fraile llamado Ignacio había sostenido que la imagen milagrosa de San Felipe de Mesina[47] era un ídolo con el que el diablo engañaba a los latinos. Éstas son sus palabras:

> Entonzes se dezía en Mecina q*ue* una cierta ymagen de Sant Philipo q*ue* está en Mecina y es hecha de barniz hazía miraglos y sacava los demonios de los spiritados. Y el dicho Ignacio dixo a ciertos griegos q*ue* estavan allí: «Vamos a ver estos miraglos q*ue* haze esta ymagen». Y assí este confitente fue en compañía de los dichos griegos, y haviendo llegado a la yglesia de Sant Philipo hallaron q*ue* hasta quinze o diez y seys hombres traýan las andas y sobre las andas estava la ymagen de Sant Philipo, y también sobre las mesmas andas estavan dos o tres sacerdotes que conjuravan ciertos spiritados q*ue* estavan allí. Y luego las andas començaron a hazer cierto movimiento, meneándose de un cabo y de otro. Y luego fue librada y sana una muger spiritada q*ue* estava allí. Y la dicha muger después abraçava la ymagen de S*an*t Philipo dándole gracias. Y un griego lego q*ue* estava allí, q*ue* se llamava George Dara, por cierta devoción, començó a llorar. Y el dicho Ignacio le preguntó al dicho George: «¿qué havéys?», y el dicho George le dixo: «Parésceme q*ue* los miraglos q*ue* haze este sancto son verdaderos». Y el dicho Ignacio le respondió: «Esta ymagen es un ýdolo y el diablo está dentro incorporado, y el diablo haze estas cosas para engañar a estos latinos q*ue* están en tanto error».

Preguntado cuándo había dejado de considerar al patriarca ecuménico superior al papa, su respuesta fue:

> Dixo q*ue* ya ha siete o ocho años, hallándose éste en Monte S*an*to junto a Saloniche y a la Natolia, en la librería de aquel monesterio halló un libro de una cierta chronica scripto en lengua griega q*ue* tratava de los reyes. Y allí dezía cómo el emperador Constantino havía dado la potestad al papa de Roma y le havía confessado por sumo pontífice. Y después q*ue* fue edificada Constantinopla, la llamaron nueva Roma, como aún aora la llaman los griegos, y después en el concilio de Nicea se concluyó q*ue* el patriarca de Constantinopla fuesse sumo pontífice y superior al papa de Roma, el qual patriarca de Constantinopla a la sazón se llamava Mitrophanes, y le dieron

[46] Años después, en 1625, Luca Cochiglia, canónigo y coadjutor del arcediano de Mesina, informaba a la Propaganda que desde que se había impuesto a todos los sacerdotes griegos la obligación de emitir profesión de fe si querían celebrar en la ciudad, no habían venido más monjes sinaítas a Sicilia. Cf. Korolevskij 1947–51: vol. 16, 135. Sobre la actuación de Cochiglia como visitador de los italo-griegos en los años 1629–1634, cf. Chiocchetta 1972: 11–13.

[47] Se trata de la imagen de San Filippo di Agira, venerado en Limina, localidad de la provincia de Mesina.

> por título patriarca oecuménico. Y después leyendo en el mesmo libro halló q*ue* havía havido un rey q*ue* se llamava Basilio porfirogénito, y este rey porfirogénito quitó la potestad al patriarca de Constantinopla y la dio al papa de Roma, y aún el papa de Roma no se tenía firmemente por sumo pontífice hasta el tiempo de el rey Foca, el qual rey Foco (*sic*) siendo emperador de Constantinopla le dio toda la potestad al papa de Roma, y desde entonzes se començó a llamar sumo pontífice. Y haviendo este confitente leýdo esta historia, trató sobre este neg*oci*o con los frayles de aquel monesterio y con otros muchos griegos, y todos le dezían q*ue* aquello era mentira y q*ue* no lo creyese. Y estando assí en este dubio vino a Sicilia, y estando en Sicilia en la tierra llamada la Contissa, q*ue* es tierra de griegos, una muger griega le dio un libro en lengua toscana q*ue* estava todo roto y tratava de las vidas de los sanctos. Y leyendo en aquel libro la hystoria de sant Pelagio papa, halló en ella lo mesmo q*ue* havía leýdo en el otro libro en el monesterio de Monte Sancto. Y entonzes este confitente creyó y se confirmó en q*ue* el papa de Roma es el superior al patriarca de Constantinopla[48].

Atanasio dijo que los griegos no viajaban a levante a comprar bulas e indulgencias, sino que se las traían de allí[49]. No compraban las de Roma porque sus sacerdotes no los absolvían con ellas. Sobre los matrimonios en grado cercano de consanguinidad, dijo que se daban de forma esporádica en las montañas de Sicilia, pero con dispensa. Informó de que los príncipes de Valaquia, Bogdania (Moldavia) y Tesalia habían ayudado al turco contra Juan de Austria durante la Liga de 1571–73, el primero, con 30.000 caballos, el segundo, con 20.000 y dinero, y el tercero, equipando 50 galeras. Por último, preguntado cómo podría sacarse a los griegos de sus errores, Atanasio dijo que con hacer venir de Grecia

[48] Los datos históricos que da Atanasio son confusos. Metrófanes I fue obispo de Bizancio entre el 306 y el 314. Cuando se celebró el I Concilio de Nicea (325) ocupaba la sede Alejandro (314–337). Con todo, Eusebio de Cesarea sitúa a Metrófanes como obispo de Bizancio durante el concilio. Basilio I reinó entre 867 y 886. Expulsó a Focio del trono patriarcal, repuso a Ignacio y restableció las relaciones con Roma. Focio fue excomulgado en el concilio de Constantinopla de 869–870 (8º ecuménico para la Iglesia de Roma). Nicéforo Focas reinó entre 963 y 969. San Pelagio papa debe de ser el papa Pelagio II (579–590), no canonizado, que como su sucesor san Gregorio I Magno (590–604) no reconoció el título de «ecuménico» que un sínodo celebrado en Constantinopla en 587 había dado al patriarca Juan IV (582–595; cf. Mansi: vol. 9, cols. 971–974). Pelagio II escribió una carta al patriarca anulando las actas del sínodo. Lo menciona su sucesor san Gregorio Magno en una carta de 595 a los patriarcas Eulogio de Alejandría y Anastasio de Antioquía, a los que envió copia de la carta de Pelagio II a Juan IV y copia de una carta suya también a Juan IV. Les dice así el papa Gregorio: *Ante hos siquidem annos octo, sanctae memoriae decessoris mei Pelagii tempore, frater et coepiscopus noster Joannes in Constantinopolitana urbe ex causa alia occasionem quaerens synodum fecit in qua se universalem appellare conatus est.* […] *Sicut enim veneranda mihi vestra sanctitas novit, per sanctam Chalcedonensem synodum pontifici sedis apostolicae, cui Deo disponente deservio, hoc universitatis nomen oblatum est. Sed nullus unquam decessorum meorum hoc tamen profano vocabulo uti consensit, quia videlicet si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen caeteris derogatur* (PL 77, cols. 770–774).

[49] Sobre la llegada de bulas a Italia desde levante, cf. Nikas 1988.

a veinte sacerdotes o religiosos para ser instruidos en la fe católica, a su regreso podrían ganarse fácilmente a los principales del país, «mayormente q*ue* las personas principales entre los griegos son desseosos de saber cosas de estas vandas del poniente».

14. En la duodécima audiencia (19 de septiembre) Atanasio pidió instrucción religiosa para resolver sus dudas de fe. Se eligió para ello al dominico Tomás de Mónaco y al jesuita Manuel Gómez, maestros de teología. La primera catequesis se celebró el 22 de septiembre (decimotercera audiencia). Se trataron cuestiones como el purgatorio, la licitud de un segundo matrimonio, la eucaristía con pan ázimo, la autoridad del papa y la validez de las bulas e indulgencias. Atanasio quedó satisfecho y dijo que había venido de levante para aprender. En la decimocuarta audiencia, celebrada el 25 de septiembre, confesó el episodio ya mencionado de la rotura del crucifijo por Jorge Megalizano. Finalmente, el 3 de octubre se reunieron los inquisidores Haedo y Peña, el representante de la diócesis de Monreale, los doctores Benedetto Liporcari y Vincenzo Rosignano, consultores del Santo Oficio, y los teólogos encargados de la instrucción de Atanasio y decidieron que se le enseñara la lengua latina y las verdades de la fe mientras se consultaba su caso al Consejo de la Suprema y General Inquisición en cumplimiento de la orden dictada en 1542 por el emperador Carlos V con ocasión del proceso abierto contra un griego de Mesina que había negado la existencia del purgatorio y se había casado después de ordenarse. Por carta del 27 de junio de aquel año el Consejo de la Suprema había mandado que se advirtiera a los griegos de Sicilia que no divulgaran semejante opinión sobre el purgatorio y se les avisara de que se procedería contra ellos si lo hacían. El emperador transmitió la orden al obispo de Patti[50] y a Fernando Gonzaga, virrey de Sicilia (1535–46), con cartas del 13 de julio. Se amonestó al procesado y se le puso en libertad[51].

15. El 17 de noviembre de 1581 el tribunal de Palermo elevó la consulta al Consejo de la Suprema, que contestó el 26 de marzo de 1582. El Consejo mandó poner a Atanasio en un convento que no fuera de griegos para recibir instrucción. Ordenó también que se formara una Junta de personas graves y cualificadas, teólogos y juristas, para estudiar qué se podía hacer para obligar a los griegos a observar los principios de la doctrina y liturgia católicas. Formaron parte

---

50 Arnaldo Alberti, obispo de Patti desde el 12 de septiembre de 1534 hasta su muerte el 7 de octubre de 1544. Cf. Eubel-Gauchat: vol. III, p. 266.

51 Se trata del proceso abierto contra Manuel Accidas, cf. cap. IV.

de ella Antonino de Castronovo, que durante años había sido visitador de los casales de griegos; Manuel Gómez, que en tiempo de Pio IV había sido enviado a levante para invitar a los griegos a participar en el Concilio de Trento y conocía bien sus costumbres, y fray Eugenio Casalayna, que había sido provincial de los dominicos y también conocía la vida y los ritos de la comunidad griega. La Junta celebró varias reuniones a lo largo de los años 1582 y 1583. Finalmente, el 22 de noviembre de 1583 envió el resultado de sus trabajos, que se concretó en tres documentos: una relación de Castronovo sobre los ritos y ceremonias de los griegos, unas notas de Casalayna sobre los inconvenientes que nacían de mezclarse los griegos con los latinos, y la resolución de la Inquisición de Sicilia, redactada por Manuel Gómez, sobre los medios que podían ponerse para que griegos y albaneses se redujeran a la obediencia de la Iglesia de Roma. Los tres documentos son de gran interés, en especial, el primero, que ya ha sido editado y comentado[52]. El estudio de los otros dos excede los límites que me había puesto para este trabajo, por lo que quedan para otro futuro[53]. Por lo que respecta a Atanasio Rasia, es de suponer que ingresara en un monasterio latino como se había ordenado. De su vida posterior no tengo noticias[54]. Como ya he dicho al comienzo de este estudio, la identidad del nombre, la semejanza del apellido, la coincidencia de la patria y la cercanía cronológica hacen tentadora su identificación con Atanasio I de Acrida, pero los datos que tenemos no nos permiten afirmarlo con seguridad.

52 *De ritibus et opinionibus Graecorum epilogus*. Se conserva en el Branc. I.B.6, fs. 149r–182v (versión latina) y fs. 246r–285r (versión italiana). Cf. la descripción del ms. en Peri 1967: 139–150; Manus On Line ‹https://manus.iccu.sbn.it/risultati-ricerca-manoscritti/-/manus-search/detail/743104?›. La versión italiana fue editada por Minuto 1973. La versión española conservada en el expediente inquisitorial de Rasia contiene algunas omisiones, adiciones y modificaciones respecto del documento italiano, de escasa entidad. El tratado de Castronovo estuvo en la base de la *Perbrevis instructio*, el documento general de reforma emitido por la Congregación en 1596, cf. Peri 1973: 379–381.

53 Con posterioridad Sánchez González (2022) editó y glosó el documento de Casalaina.

54 Pude ofrecer noticias complementarias en Floristán 2021a, cf. cap. v.

III

Clero griego ante el Santo Oficio (I): Anastasio Ventura (1577), Nicéforo de Esfigmenu (1621) y Dionisio Condilis de Patmos (1657)*

Los reinos de la Monarquía española conocieron en la segunda mitad del s. XVI y primeras décadas del s. XVII una fuerte corriente de inmigración y asentamiento de cristianos procedentes del Mediterráneo oriental y los Balcanes, de territorios ocupados por los turcos. En los documentos de la época menudean los nombres de griegos estantes o transeúntes, en especial en los virreinatos de Nápoles y Sicilia, pero también en los reinos peninsulares e, incluso, en las Indias. Se dedicaban a oficios diversos entre los que destacan la marinería y el ejército, pero también la artesanía, el comercio, la agricultura y la ganadería. Un grupo específico lo constituían los religiosos y prelados mendicantes, a los que encontramos de forma regular pidiendo limosnas para sus conventos u obispados, rescate de cautivos, recuperación de sus paramentos y vasos litúrgicos, etc. El asentamiento y la circulación por los territorios de la Monarquía implicaban, como es lógico, el acatamiento de sus leyes y el sometimiento a sus autoridades y tribunales, entre ellos, el del Santo Oficio. La documentación de este tribunal está salpicada de referencias a griegos. El grupo más amplio lo constituían los renegados, bien acusados, bien comparecientes *sponte sua* para reconciliarse con la Iglesia[1]. Los hubo acusados de blasfemias, de bigamia, de proposiciones heréticas, de islamismo, etc. En otros casos fueron griegos los acusadores, como en el proceso abierto en 1622 contra Carlos Mendes, descendiente de marranos portugueses bautizado en extrañas circunstancias[2]. Sin embargo, los casos más interesantes son los procesos seguidos contra eclesiásticos de alto rango o mon-

* *Erytheia* 40 (2019) 267–305.
[1] Floristán 2019a. Cf. cap. VI.
[2] Floristán 2018.

jes basilios, como los de Atanasio Rasia en 1581[3], Jorge Georgirenes, obispo de Samos, en 1695, o los de Anastasio Ventura (1577), Nicéforo de Esfigmenu (1621) y Dionisio Condilis de Patmos (1657) que presento a continuación.

1. Anastasio Ventura, clérigo del Zante

Anastasio Ventura (Ἀναστάσιος Βεντούρας), natural del Zante, clérigo, de 60 años de edad, recorría las tierras de Aragón con otros griegos pidiendo limosna para un rescate cuando fue detenido por la Inquisición en el año de 1577. Por estas fechas tenemos documentado a un Teófilo Ventura, natural de Lacedemonia, que sirvió largos años en la armada. Estuvo en la jornada de Lepanto, cuando las provincias de la Morea se levantaron en apoyo de la Liga Santa. Él, que era uno de los principales de Lacedemonia, perdió en el lance su patria y una hacienda de más de 20.000 ducados. Estuvo luego en la conquista de Portugal (1580) y, tras ella, pasó a Sicilia, donde construyó modelos de la fortaleza de Malvasía y de otras, es de suponer que para su conquista, gastando lo poco que le quedaba. El 21 de julio de 1580 se le concedió el oficio de capitán de la tierra de Sutera (Caltanissetta, Sicilia) para el periodo 1.IX.1580 / 31.VIII.1581[4]. En 1587 pidió carta de recomendación para el virrey de Sicilia, que obtuvo, y poco después solicitó un duplicado de la misma con fecha nueva, probablemente porque estaba a punto de agotarse el plazo de presentación de la primera[5]. El 25 de marzo de 1607 su hijo Antonio presentó ante el Consejo de Estado un memorial en el que repasaba los méritos de su padre y pedía una ventaja en las galeras de Sicilia, además de su plaza ordinaria[6]. No tengo datos sobre la vinculación familiar de Anastasio y Teófilo Ventura, pero por las fechas y actividades no cabe descartar que la hubiera.

Pero volvamos a Anastasio. Lo acusaron ante el Santo Oficio tres testigos que dijeron que, hablando con una mesonera de unos niños fallecidos, había defendido que los niños que morían, aunque estuviesen bautizados, iban al limbo. Otro día, hablando del mismo tema, había dicho que iban donde Dios quería. Los calificadores del Santo Oficio consideraron herética la proposición y mandaron detenerlo. Anastasio confesó la culpa, que atribuyó a ignorancia, por no saber lo que creía la Iglesia católica. Al no descubrir pertinacia en su postura, no lo calificaron de hereje, sino tan solo de sospechoso en la fe. Recibió una reprensión grave en la Audiencia de Zaragoza, abjuró *de levi*, oyó misa en

[3] Floristán 2019b. Cf. cap. II.
[4] AGS SP lib. 942 f. 204r-v.
[5] AGS SP lib. 293 y 294 [consultas del Consejo de Italia del 18 de enero, 12 de junio y 15 de julio de 1587].
[6] AGS E1611 s.f.; consulta del Consejo de Estado sobre su petición, del 31 de marzo de 1607, *ibid.*

hábito de penitente en la iglesia de San Martín de la Aljafería, fue desterrado del distrito de Zaragoza por un periodo de cinco años y se le prohibió tratar de asuntos de las Escrituras con legos en la materia. La sentencia fue ejecutada el 25 de mayo de 1577[7].

2. Fray Nicéforo de Éfeso, abad del monasterio de Esfigmenu en el Monte Atos

Nicéforo de Éfeso (Nicolás Nicéforo de Éfeso en los documentos de 1630–31, cf. *infra*) llegó a la cristiandad occidental en 1601 como abad del monasterio de Esfigmenu del monte Atos[8]. Un documento de junio de 1621 le da 51 años, otro de mayo de 1624, 55, y otro de mayo de 1626, más de 56. Teniendo en cuenta la imprecisión de una época sin registros, podemos situar su nacimiento ca. 1570. En 1624 llevaba 30 años de sacerdocio, por lo que su ordenación habría tenido lugar ca. 1594. Fue abad de Esfigmenu al menos diez años, sin que podamos precisar las fechas. En todo caso, lo era cuando llegó a España por primera vez. A juzgar por la afirmación que hace en septiembre de 1604 de que lleva tres años y medio ausente de su convento (cf. *infra*), debió de dejar Esfigmenu en la primavera de 1601. La primera noticia de su presencia en España es un memorial del 5 de marzo de 1602 elevado al Consejo de Estado en el que dice que los turcos habían querido destruir su monasterio por haber ayudado a unos cautivos cristianos a huir. Para evitarlo tuvieron que aceptar una multa de 4.000 cequíes de oro, que consiguieron empeñando sus paramentos y vasos litúrgicos a unos judíos. En el memorial Nicéforo dice que las galeras de Sicilia y de corsarios que iban a aquellos lugares eran bien recibidas y que los monjes de Esfigmenu presumían de acoger y ayudar a los cristianos que acudían a ellos. Por todo ello pedía a Felipe III que los acogiera bajo su protección, les ayudara a pagar su deuda y les asignara una cantidad para remedio de su pobreza[9]. En apoyo de sus peticiones Nicéforo presentó un breve de Clemente VIII de 1601 y sendas fes de Juan Leonardo Latino, cónsul español en la isla de Zante, y del arzobispo de Candía, que certificaban su condición de religioso esfigmenita. El Consejo propuso al rey darle 200 reales (poco más de 18 ducados), propuesta que el rey sancionó[10].

En paralelo se documenta la presencia en Nápoles y Roma de tres monjes atonitas de un monasterio cuyo nombre los documentos no dan. El 25 de mayo

[7] AHN Inq. lib. 988 fs. 344r–v.
[8] Sobre el monasterio, cf. Petit-Regel 1906: III–XXXIV; ΘΗΕ: vol. 5, cols. 928–931; Lefort 1973: I, 13–29.
[9] AGS E1697 s.f.
[10] AGS E1597 f. 7 = E1990 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 2 de mayo de 1602].

de 1601 el conde de Lemos, virrey de Nápoles (1599–1601), escribió al cardenal Aldobrandini una carta en recomendación de Nicéforo, Gabriel y Filóteo, que habían llegado a Italia por negocios de su religión y se disponían a viajar a Roma[11]. Envió otra a Felipe III en la que relataba la miseria en que vivían y la tiranía de los turcos, que les habían forzado a empeñar las cosas de su iglesia ante unos prestamistas judíos. El 26 de marzo de 1602 el Consejo de Italia propuso la concesión de una limosna de 300 ducados en Nápoles por una vez, que el rey aprobó. La cédula de concesión es del 6 de mayo[12]. Del mismo año —en la minuta no constan ni día ni mes— es una carta de Felipe III a Francisco de Castro en la que le transmite la información dada por unos frailes de Atos (no da sus nombres, pero probablemente eran los mencionados Nicéforo, Gabriel y Filóteo) a través de Dionisio Paleólogo[13]. Dicen que en Tesalónica encontraron a tres judíos de origen español, ricos mercaderes pasados a Turquía, que al saber que iban a España les habían ofrecido 150 cequíes por llevar cuatro cartas a Constantino Lipravoti, agente español en Corfú[14]. Los frailes rechazaron el encargo por temor a ser descubiertos por los turcos, por lo que Dionisio Paleólogo se ofrecía a viajar a Tesalónica para enterarse del negocio que ofrecían los judíos. El rey ordenó a Castro investigar este asunto y resolver lo más conveniente a su servicio[15]. La coincidencia del nombre y las fechas me hacen pensar que este Nicéforo fuera el abad de Esfigmenu y que Gabriel y Filóteo fueran sus acompañantes. Así parece deducirse del testimonio de Constantino Sofía de 1620 (cf. *infra*), que afirmó que Nicéforo había viajado a Roma acompañado de tres monjes.

Insatisfecho con los 200 reales que le había dado el Consejo de Estado, Nicéforo presentó un segundo memorial, más detallado, el 23 de mayo de 1602[16]. En él decía que uno de cada dos monasterios de Atos tenía a los reyes de Moscovia e Iberia (Georgia) o a los príncipes de Valaquia y Moldavia como patronos[17]. Hasta ese momento ellos no habían querido ofrecer el patronazgo del suyo a ningún príncipe, pero ahora habían decidido hacerlo a Felipe III de España.

---

11 ASVat, Stato Principi 55, f. 83^{r}.
12 AGS SP leg. 9 s.f.
13 Sobre él cf. Floristán 2005: 188–197.
14 Sobre otros miembros de esta familia al servicio de las autoridades españolas de Italia, cf. Floristán 1988: vol. I, p. 312, n. 71.
15 AGS E1596 f. 16. Sobre la embajada de estos tres monjes, cf. Floristán-Valladolid 2006: 147–148.
16 AGS E1697 s.f.
17 Esfigmenu había sido un cenobio pujante en época bizantina, pero no lo fue tanto en la otomana. Lefort (1973: I, 28) sugirió que quizás esta decadencia se debió a la pujanza de los monasterios vecinos (Zographou, Vatopedi y Chilandar), amparados y sostenidos por príncipes balcánicos. Según nuestros documentos, los monjes esfigmenitas habrían cifrado su supervivencia en la ayuda del rey de España. En décadas posteriores del s. XVII (1622–1655) está bien documentada la ayuda prestada por los zares y el patriarca de Peć a Esfigmenu, cf. Petit-Regel 1906: XXIV–XXV.

Afirma que su monasterio es fundación del emperador Justiniano y que tiene más de 250 religiosos[18]. Siempre han ayudado a los barcos españoles que van a levante y acogido a cautivos, jenízaros y renegados huidos de Constantinopla. Recientemente un capitán español había llegado con dos galeras y había capturado un barco turco y hecho prisioneros a muchos caballeros que iban en él. Los monjes le dieron refresco y le entregaron a tres fugitivos para que los pasara a la cristiandad, con las consecuencias que ya hemos visto en el memorial anterior. Nicéforo ofreció a Felipe III el patronazgo de Esfigmenu y pidió una renta anual en Nápoles. El Consejo instó al rey a recabar información y la opinión del virrey de Nápoles, Francisco de Castro (1601–1603), como así lo hizo[19]. En paralelo a sus gestiones ante el Consejo de Estado, Nicéforo pidió también ayuda al de Italia, que el 15 de julio le contestó con un escueto «lo proveýdo», remitiéndose quizás a la resolución del Consejo de Estado, quizás a la limosna que el Consejo de Italia había aprobado en marzo (cf. *supra*)[20].

Las actividades que valieron a los monjes de Esfigmenu el castigo de los turcos siguen un mismo patrón en los sucesivos memoriales y documentos. Por un lado está la ayuda prestada a las galeras de Nápoles y Sicilia y a los barcos de corsarios que iban a levante por algún negocio, mayoritariamente a «tomar lengua» de los movimientos de la armada turca. Estos barcos de corsarios eran los de las Órdenes de Malta y San Esteban de Florencia, que recorrían las aguas del Mediterráneo oriental en estrecha alianza con las armadas españolas de Nápoles y Sicilia[21]. Los monjes de Esfigmenu les daban agua, bastimentos y todo el apoyo necesario, además de noticias sobre los movimientos de los turcos. Por otro lado, ayudaban a los cautivos fugitivos, a los que escondían y daban medios para pasar a occidente, en ocasiones, vistiéndolos con sus propios hábitos. También ayudaban a los jenízaros y renegados que huían para reconciliarse. Todas estas actividades estuvieron en el origen de la enemistad de las autoridades otomanas

[18] La tradición atribuye la fundación de Esfigmenu al emperador Teodosio II (401–450) y su hermana Pulqueria. Se le han dado las fechas de 445 y 450 d. C. Se ha supuesto que los restos conservados a 500 m. del monasterio actual podrían pertenecer a esta primera fundación, pero ni la evidencia histórica ni la arqueológica lo confirman. Las primeras noticias seguras de la existencia del monasterio son de finales del s. x – inicios del s. xi. Según dos notas presentes en dos manuscritos, fue destruido por los turcos en 1533–34 (Petit-Regel 1906: xxi–xxiii; Lefort 1973: i, 27), pero la recuperación del monasterio fue rápida a juzgar por los testimonios posteriores (por ejemplo, de Pierre Belon en *Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays étrangèrs*, Paris 1553). Un documento de 1568–69 testimonia que tenía cierta prosperidad y que estaba habitado por 51 monjes. En sus orígenes estuvo consagrado a Cristo Salvador (ya en un acta de 1258–59), mientras que la dedicación a la Ascensión aparece en el s. xviii (Lefort 1973: i, 29). Nuestros documentos nos permiten adelantarla al menos hasta comienzos del s. xvii.

[19] AGS E1595 f. 716 (versión breve de la carta), E1602 s.f. (versión larga).

[20] AGS SP lib. 300.

[21] Por limitarme a la época de estudio, señalo los ataques piráticos contra Patras (1595), Quíos (1599), Maina (1601), Lepanto y Patras (1603), Cos (1604), Prevesa (1605) y Famagusta (1607).

y de las expediciones de castigo (al menos dos) que el sultán envió contra el cenobio. De manera invariable los intentos de castigo terminaban en un acuerdo alcanzado *in extremis* gracias al protagonismo de Nicéforo. A cambio del perdón, los monjes se comprometían a pagar una elevada multa (4.000 cequíes en el primer ataque, 6.000 en el segundo), que les obligaba a enviar representantes a la cristiandad a pedir ayuda.

Tras su estancia en Valladolid, sede de la corte de Felipe III entre enero de 1601 y marzo de 1606, Nicéforo viajó a Nápoles. Allí estuvo cuatro meses gravemente enfermo, lo que le impidió entrevistarse con el virrey como se le había ordenado. Tras una estancia de duración indefinida, decidió regresar a España. El 19 de mayo de 1604 el Consejo de Italia aprobó una propuesta del virrey de Nápoles y de su Consejo Colateral de concederle una limosna de 200 ducados por una vez[22]. El 25 de septiembre el rey comunicó al virrey la concesión y le ordenó ayudarlo en todo lo que pudiera[23]. Dos días antes, el 23 de septiembre, Nicéforo presentó en Valladolid un tercer memorial en el que explicaba las ventajas del patronazgo que ofrecían, espirituales (plegarias por el rey) y materiales (el monasterio era fuerte, con castillo, artillería y munición, su puerto era grande y cómodo y sus 250 frailes actuaban con discreción)[24]. Decía que había recibido 200 ducados en España y otros tantos en Nápoles, pero que en los tres años y medio que llevaba ausente de su monasterio había gastado más de mil. Adjuntó al memorial un segundo breve de Clemente VIII del 24 de enero de 1604 y dos informes, redactados en España y Nápoles, de religiosos, caballeros, entretenidos y personas principales, entre ellos, seis españoles. El breve[25] prueba un segundo paso de Nicéforo por Roma, seguramente de camino a la corte de Valladolid por segunda vez. Por lo que respecta a los informes, no localizados, probablemente eran probanzas de testigos sobre la persona y actividades de Nicéforo semejantes a la de 1620 (cf. *infra*). En este tercer memorial Nicéforo pedía una vez más al rey que aceptara el patronazgo y los acogiera bajo su amparo dándoles ayuda para sus necesidades y sustento, como hacían los reyes y príncipes que eran patronos de otros monasterios. El Consejo de Estado vio la petición el 17 de enero de 1605. Considerando la vida ejemplar de Nicéforo y su afición al servicio de España, propuso asignarle una ayuda de costa de 300 ducados anuales durante tres años y pidió que el virrey se informase sobre el monasterio[26]. El 11 de mayo de 1605 el rey ordenó al duque de Feria, virrey de Sicilia (1602–1606), pagar la ayuda

[22] AGS SP lib. 364 s.f.
[23] AGS SP lib. 527 f. 161v.
[24] AGS E1697 s.f. Editado por Floristán-Valladolid 2006: 162–164.
[25] Fue editado por Hofmann 1926: 19.
[26] AGS E1986 s.f. = E1604 s.f.

a Nicéforo o a quien tuviera su poder de los espolios sedevacantes del reino[27]. En otra carta al virrey de Nápoles le ordenó que informara sobre las ventajas e inconvenientes de aceptar el patronazgo de Esfigmenu[28].

No tenemos noticias de Nicéforo en los diez años siguientes. Por un cuarto memorial del 21 de febrero de 1615 sabemos que Esfigmenu solo había cobrado una de las tres anualidades de la ayuda de costa de 300 ducados que se le había concedido[29]. Entre 1605 y 1615 Nicéforo había puesto a salvo, mediante dádivas, a tres espías del rey a los que los turcos habían capturado y querían empalar. Además, había ayudado a huir a Sicilia a los cautivos cristianos que se habían alzado con dos galeras de turcos, que en su huida habían sido arrastradas por los vientos a Atos. Últimamente un barco turco cargado de mercancías había sido capturado bajo Esfigmenu por dos galeotas de Sicilia que iban en corso[30]. El sultán había enviado un bajá a destruir el monasterio, pero nuevamente por intervención de Nicéforo, que dijo al bajá que los monjes no sabían nada del asunto, los turcos se habían contentado con llevarse prisioneros a los doce diputados del monasterio, a los que habían querido empalar. La mediación de unos turcos principales consiguió que el bajá los pusiera en libertad a cambio de 6.000 cequíes. Nicéforo pidió renovación de la cédula de 1605 para poder cobrar las dos anualidades de la limosna que no habían recibido y cartas de recomendación para pedir limosna en los reinos de España. El 27 de marzo el Consejo le pidió que presentara la cédula original para poder tomar una decisión.

Nuevamente perdemos la pista de Nicéforo en los años siguientes. Por documentos posteriores sabemos que regresó a Esfigmenu. El 28 de abril de 1618 su convento le expidió un poder para viajar a Italia, Francia, España y otros lugares de la cristiandad a pedir limosnas para el rescate de los doce diputados cautivos (doc. n.º 1). El poder incluye, una vez más, un resumen de las actividades del monasterio en favor de España y de la cristiandad: acogida de las galeras, avisos y refrescos que les dan, amparo de cautivos, jenízaros y renegados que huyen a la cristiandad, etc. A las acciones del memorial de 1615 se añade una más, la captura de la galera capitana de Tesalónica por los barcos del duque de Osuna, virrey de Nápoles (1616–1620). En castigo por todo ello los turcos quisieron quemar a Nicéforo y dar muerte a los doce diputados, pero finalmente lograron salvarse tras comprometerse a pagar un rescate de 6.000 cequíes, equivalentes a

[27] AGS E1606 s.f. = E1673 s.f.
[28] AGS E1606 s.f.
[29] AGS E1673 s.f.
[30] Una crónica breve menciona la aparición el lunes 27 de febrero de 1609 junto a Jeriso de tres fustas, una de 22 bancos, otra de 17, y la tercera algo menor, que atemorizaron el Monte Santo. La más pequeña embarrancó, la mediana se hundió frente a la Gran Laura y solo la mayor pudo escapar. Cf. Schreiner 1975–79: I, 56, p. 406.

9.000 ducados. En nombre de Esfigmenu firma y sella el poder su abad Daniel. Firmaron también los antiguos abades Abercio, Mateo, Metrófanes y Gabriel, y los ancianos y consejeros Gervasio, Nicanor, Zacarías, Nifón, Nicandro, Samuel y Enadio, y el notario Ananías. Diógenes Paramonaris[31] hizo la traducción del documento por encargo del secretario Francisco Castañer, traductor de los escritos del rey, de los Consejos y tribunales por don Alonso Gracián Berruguete[32]. La traducción es del 16 de febrero de 1622 y fue firmada en Madrid por Paramonaris y Castañer.

Con el poder, Nicéforo trajo una fe de Calisto, obispo de Jeriso y Monte Santo (Ἱερισσοῦ καὶ Ἁγίου Ὄρους Κάλλιστος), del 20 de mayo de 1618 (doc. n.º 2)[33]. Está dirigida a todos los fieles cristianos, prelados y príncipes seglares. Menciona la prisión de los diputados de Esfigmenu y el rescate que pedían por ellos, así como el préstamo que los judíos les habían hecho a cambio de sus paramentos y objetos de culto. Calisto estuvo en el capítulo que dio a Nicéforo el poder para viajar a occidente, de lo que da testimonio. La fe está firmada por su secretario Macario. Lleva también las firmas de Germano, general de la Orden basilia en el Monte Santo (30 de mayo)[34], del arzobispo de Tesalónica Melecio (8 de junio)[35], del arzobispo de «Sío» Timóteo (29 de junio)[36], de Eutimio, archimandrita del patriarca de Constantinopla y exarco de Macedonia

---

31 Sobre él, cf. DBBHE s.v. Paramonaris, Diógenes [J. M. Floristán].

32 Alonso Gracián Berruguete fue hijo de Tomás Gracián Dantisco y de su segunda esposa, Isabel de Berruguete. Tanto Alonso como su hermano Francisco se dedicaron a la traducción de lenguas. Eran por línea paterna bisnietos de Jan Dantyszek, embajador polaco en la corte de Carlos V.

33 Sobre esta sede metropolitana, cf. ΘΗΕ: vol. 6, cols. 787–790. En sus *Πατριαρχικαὶ ἐφημερίδες 1500–1912*, Ἀθῆναι 1936–38, pp. 519–521, M. Gedeón recoge los nombres de los obispos Caralambo en 1613 y Nicéforo en 1622, a los que podemos añadir el de Calisto en 1618. No es mencionado ni por Le Quien ni por Fedalto.

34 La regla basilia no es una Orden jerárquica al modo de las occidentales. San Basilio fue maestro de vida ascética en la Iglesia oriental, pero no el único. Los monjes orientales lo son de un monasterio, no de una Orden. Desde el s. XVI hasta comienzos del s. XX se pensó que todos los religiosos ortodoxos, independientemente de su nacionalidad, pertenecían a la Orden basilia. En realidad, la Orden apareció en la Iglesia latina, en concreto, en España en el s. XVI. Creo que la denominación «general de la Orden basilia del Monte Santo» debe entenderse como una adaptación hecha por Paramonaris del término griego πρῶτος, título eclesiástico y político-administrativo con el que se designaba al gobernador de Atos en nombre del emperador bizantino o del sultán otomano.

35 Le Quien 1740: vol. II, 64, menciona a los metropolitas Paisio y Atanasio Patelaro, posterior patriarca de Constantinopla, en las primeras décadas del s. XVII. ΘΗΕ: vol. 6, col. 461, menciona a Partenio en 1611 y a Patelaro entre 1622 y 1634. Fedalto 1988: I, 427, menciona a Paisio entre 1611 y 1629. Ninguno coincide con el Melecio de nuestro documento, lo que no es de extrañar en una época de rápidos cambios de los titulares de sedes (arz)obispales.

36 No estoy seguro de la identificación de esta sede. Por su proximidad al Monte Santo es posible que se trate de Serres, que en algunos textos aparece denominada como «Siris». Precisamente entre 1616/17 y 1625 fue obispo de Serres un Timóteo, cf. ΘΗΕ: vol. 11, col. 116; Fedalto 1988: I, 453.

y «Sío» (30 de junio)[37] y del obispo de Cefalenia y Zante (20 de agosto)[38]. Todos confirman la veracidad del relato de Calisto y aseguran reconocer como auténticas las firmas del secretario Macario y del general de los basilios Germano. La traducción del documento, de Paramonaris por encargo de Castañer, es del 19 de febrero de 1622. Una fe del escribano Francisco Testa confirma que Castañer es traductor de lenguas y que sus traducciones tienen plena validez jurídica (2 de diciembre de 1622).

Con estos documentos, Nicéforo dejó Esfigmenu y se puso en camino hacia Italia. El 26 de marzo de 1619 fray Pedro Celi, abad de San Basilio de Troina (Sicilia) y general de la Orden basilia, le entregó en Roma una licencia para pedir limosna en los reinos de España con permiso del papa y del rey, para el rescate de los monjes prisioneros (doc. n.º 3). Un año después, el 14 de abril de 1620, fray Juan de San Antonio, vicario provincial de los basilios de Castilla, le concedió una licencia semejante[39]. A finales de mayo de este año se hizo probanza de testigos sobre la persona de Nicéforo ante el alcalde de Casa y Corte Pedro Fernández de Mansilla[40]. Se preguntó a los testigos sobre la condición sacerdotal de Nicéforo, su estancia en Roma, las actividades de su monasterio y la persecución sufrida a manos de los turcos, las limosnas que ha reunido y enviado a su convento y los motivos de su venida a España. Comparecieron seis testigos, presentados por el propio Nicéforo:

1) Constantino Sofía, doctor en teología, residente en la corte de Madrid, de ca. 43 años, que dijo conocerlo hacía 32 años de Grecia, Roma y de la corte de España[41].
2) Fray Jonás de Felipe, religioso basilio, natural de Arta, estante en la corte, de ca. 49 años, que dijo conocerlo de 10 años antes[42].

---

[37] Eutimio sirvió en la Gran Iglesia en tiempo de Timóteo II (1612–1620), patriarca considerado de tendencias unionistas. En 1622 viajó a Roma a presentar un plan para deponer a Lúcaris. La *Propaganda* aceptó su propuesta y escribió a Césy, embajador francés ante la Puerta, para que lo apoyara. Eutimio regresó a Constantinopla en diciembre y entregó a Césy las cartas que traía de los cardenales. Césy, sin embargo, comunicó a París que las circunstancias no eran favorables para la realización de sus planes (Hering 1992: 93–96). Años después, Eutimio acusó a Lúcaris de connivencia con los moscovitas (Hering 1992: 365). El 8 de marzo de 1628 escribió una carta a Francesco Ingoli, secretario de la *Propaganda*, con noticias del patriarcado de Constantinopla que fue editada por Korolevskij 1912: 181–182.

[38] Entre 1610 y 1622 fue obispo de Cefalenia y Zante Pacomio Analites, cf. ΘΗΕ: vol. 7, col. 534.

[39] AHN Inq. lib. 940 fs. 67v–68v.

[40] Sobre él, cf. DBE-e s.v. Fernández Mansilla, Pedro [J. Barrientos].

[41] Sobre Sofía, cf. L. Gil 1992 y 1997; DBBHE s.v. Sofía, Constantino [J. M. Floristán].

[42] Fray Jonás de Felipe fue párroco de la iglesia griega de Nápoles entre 1606 y 1617. Este último año fue suspendido por el vicario del arzobispado por sospecha de ordenación por obispo cismático. Parece, en efecto, que había sido ordenado por el obispo de Rogos (Ῥωγοί, Epiro; cf. ΘΗΕ: vol. 10, 867–868; TIB vol. 3, 251–252), sufragáneo del metropolita de Lepanto-Arta. Nicéforo Melisurgo medió por él en Roma con una carta al cardenal Borghese de julio de 1617. Sirvió a los virreyes condes de Benavente (1603–1610) y Lemos

3) Diógenes Paramonaris, residente en la corte, de ca. 36 años, que lo conocía hacía 15 años de Roma y España.
4) Fray Antimo Surino, religioso basilio, abad del convento de San Salvador de Corfú, estante en la corte, de ca. 36 años, que conocía a Nicéforo hacía 15[43].
5) Pancracio Gramático, mercader griego estante en la corte, de ca. 50 años, que conocía a Nicéforo hacía 30.
6) Francisco Populo, italiano, residente en la corte durante más de 40 años, que conocía a Nicéforo hacía ca. 16 años.

Todos los testigos confirmaron la condición sacerdotal de Nicéforo, por haberlo visto celebrar en Italia y España. En Nápoles oficiaba públicamente en la iglesia de los griegos y en Roma lo había hecho con licencia del papa. Gramático lo había visto celebrar misa de pontifical con báculo en Esfigmenu, y Populo, en Madrid, en las iglesias de San Nicolás y San Basilio, con licencia del cardenal de Toledo tras haber sido examinado por los jesuitas. Todos confirmaron que era abad del monasterio de la Ascensión de Atos. Sofía añadió que, estando estudiando en el Colegio de San Atanasio de Roma en tiempo de Clemente VIII, Nicéforo había llegado con un poder como abad de Esfigmenu, sin duda semejante al de 1618 que hemos visto. En Roma se reconcilió con la Iglesia de la mano del cardenal de Santa Severina, protector de la nación griega, gestionó los negocios de su convento y recibió del papa, él y otros tres frailes, una ayuda, una licencia para pedir limosnas en Italia y España y un breve para Felipe III. Sofía

(1610–1616) en varias misiones a levante, con riesgo de su vida y gasto de su hacienda, sin recibir recompensa. En septiembre de 1618 pidió un sueldo en Nápoles, pero solo se le dio una carta de recomendación para el virrey. En diciembre de ese año presentó un segundo memorial en el que detallaba sus viajes a levante en 1610 y 1612 por orden de Benavente y Lemos. Certificaron sus servicios los agentes españoles en Zante y Corfú, varios entretenidos de Nápoles, los embajadores de Dionisio de Larisa, y Nicéforo Melisurgo. El Consejo de Estado se mantuvo firme en su decisión anterior de darle una carta de recomendación para el virrey, a la que añadió una ayuda de treinta ducados para el viaje a Nápoles. Jonás aún presentó un tercer memorial, en esta ocasión ante el Consejo de Italia, que en abril de 1619 propuso darle una ayuda hasta de 500 escudos. En 1630 aún oficiaba de párroco en la iglesia griega de Nápoles.

[43] Caballero principal de la ciudad de Adrianópolis del Epiro (Druinópolis, actual Dropulli), en 1619 llevaba 12 años de servicio en los negocios de levante. Su apoyo a los espías del rey y a los cautivos fugitivos le obligó a abandonar el convento de San Salvador. Nicéforo Melisurgo lo nombró vicario general de su sede de Paronaxia. Fue también su secretario personal y como tal viajó a la Puerta en varias ocasiones para informarse de los movimientos de los turcos. En 1616 los turcos interceptaron una carta del virrey de Nápoles para Melisurgo, que fue encarcelado. Tras hacer desaparecer los papeles comprometedores, Surino pudo escapar a Corfú, pero con pérdida de su hacienda. En 1617 los venecianos lo expulsaron de la isla por sus actividades en favor de España. A finales de ese año emprendió viaje a Madrid en compañía de Melisurgo, que había recobrado la libertad tras pagar un rescate de 2.000 cequíes. Con un memorial de junio de 1618 pidió entretenimiento en el castillo de San Salvador de Mesina o en el Castello a Mare de Palermo. El Consejo de Estado remitió su petición al de Italia, que el 20 de febrero de 1619 recomendó que se le diera una ayuda de costa de 400 escudos y que en adelante fuera tenido en cuenta para alguna pensión eclesiástica.

afirmó que había asistido a estas negociaciones en Roma, probablemente como intérprete, como lo haría año y medio después con Dionisio de Larisa[44]. Los demás testigos confirmaron la condición de abad y procurador de Esfigmenu de Nicéforo, porque así habían oído que lo llamaban los griegos y otros religiosos de su monasterio llegados a Nápoles y Sicilia. Surino aclaró en su comparecencia que el monasterio de la Ascensión «se entiende que primero fue Monte Olivete y después se mudó al Monte Sancto de Acto en el mar Ejeo»[45]. Siendo vicario de Nicéforo Melisurgo, Surino estuvo en Esfigmenu, cuyos monjes tenían a Nicéforo como prior. Todos los testigos confirmaron que su monasterio lo había enviado a la cristiandad a pedir ayuda para el rescate de los monjes cautivos, por estar muy gravado por los turcos por los servicios prestados a los príncipes occidentales. Surino añadió que el conde de Benavente había dado 200 ducados a Nicéforo en Nápoles. Los testigos confirmaron que unos frailes de su monasterio habían llegado a Nápoles y Sicilia para llevarse las limosnas que Nicéforo había reunido. Uno de estos monjes, de nombre Serafín, había viajado a España a encontrarse con él. Todos coincidieron en el peligro que Nicéforo corría si regresaba a Grecia, por los servicios que él y su monasterio habían prestado a la cristiandad, por su viaje a España y por la conversión que había logrado de unos turcos. En efecto, por Populo sabemos que Nicéforo había convertido en Madrid a un turco llamado Mustafá, al que rescató por 1.200 reales (poco más de 109 ducados). Concluida la probanza de testigos, el 27 de mayo de 1620 el alcalde Mansilla ordenó entregar a Nicéforo una copia de ella. El escribano Martín Romero firmó y selló el documento en fe de su autenticidad. El 1 de julio varios escribanos públicos dieron fe con su firma de que Mansilla era alcalde de Casa y Corte, y Romero, escribano del rey y de provincia, y de que sus autos y escrituras merecían entero crédito dentro y fuera de juicio.

De 1620 es el quinto memorial de Nicéforo que he podido localizar. En él

---

[44] Teniendo en cuenta que Sofía estuvo en el Colegio Griego hasta marzo de 1603, cuando lo dejó para acompañar a Dionisio de Larisa en su viaje a España (cf. Floristán 1988: 33ss), el breve de Clemente VIII no puede ser el de 1604, sino el de 1601. Por lo que respecta a los tres compañeros de Nicéforo, pueden ser los monjes Gabriel y Filóteo mencionados en los documentos de 1601–1602 (cf. *supra*) y un tercer monje anónimo, a no ser que el número tres englobe también a Nicéforo. Los años transcurridos entre la primera embajada de Nicéforo de 1601 y el testimonio de Sofía en 1620 pudieron confundirle sobre el número total de frailes de la misión.

[45] El nombre «Monte Olivete» aparece en los memoriales de Nicéforo de 1615 y 1620. En el Monte de los Olivos (ὁ Ἐλαιών) se levantó en tiempo de Constantino una basílica que fue incendiada por los persas a comienzos del s. VII y luego demolida por los califas. Cerca de ella se levantó a finales del s. IV, en la cima del monte, la basílica de la Ascensión. Cf. F.-M. Abel, «Jérusalem», *DACL* VII, 2, cols. 2304–2374, 2318–2320 y 2325–2326; H. Leclercq, «Mont des Oliviers», *DACL* XI, 2, cols. 2484–2514; H. Vincent-F.-M. Abel 1914: caps. XIII («Les sanctuaires primitifs du mont des Oliviers»), XIV («L'Éléona et l'Ascension. Les sanctuaires depuis les origines jusqu'à 614») y XV («L'Éléona et l'Ascension, du VIIe siècle à nos jours»). La denominación de Esfigmenu como «Monte Olivete» sería una *translatio loci sacri*. Esfigmenu compartía con el monasterio de la Ascensión del Monte de los Olivos la dedicación de su iglesia.

reitera los servicios prestados por su convento y las persecuciones que por ello ha sufrido. Con las ayudas del rey y las limosnas reunidas han podido pagar 3.500 cequíes de su deuda, pero aún deben 2.500. Por ello pide al rey una carta de recomendación para que los justicias y regimientos de los consejos, ciudades, villas y lugares de los reinos lo socorran con limosnas. La resolución, anotada al dorso del memorial, es del 5 de septiembre de 1620: «no se acostumbra esto»[46].

No tenemos noticias sobre la actividad de Nicéforo en los meses siguientes. El 12 ó 17 (según el documento de que se trate) de junio de 1621, cuando tenía 51 años, fue puesto en la cárcel secreta de la Inquisición de Valencia acusado por tres testigos varones, dos mayores y uno de ca. 20–21 años. La acusación nació de la investigación abierta contra uno de los testigos por la posesión de libros de quiromancia, sortilegios e invocaciones diabólicas. El acusado-testigo confesó que fray Nicéforo le había interpretado un libro griego y que él lo había escrito de su mano. Otro testigo dijo que había visto al acusado y a Nicéforo reunirse en numerosas ocasiones para tratar de estos asuntos, que había visto un libro en griego que tenía dibujada una rueda muy grande con signos y planetas, y que Nicéforo ayudaba al acusado a transcribirlo. Nicéforo admitió los hechos. Dijo que el libro estaba escrito en una especie de aljamía de castellano con caracteres griegos y que contenía invocaciones al diablo. En Zaragoza había ordenado a un criado suyo quemarlo, pero el criado había confesado todo a un padre jesuita. Nicéforo quería traducir el libro al turco, lengua que dominaba, para enviárselo al turco principal que en dos ocasiones había librado su monasterio de la destrucción[47]. Dijo haber recibido el libro en la corte de manos de un cardenal cuyo nombre dio, pero que no figura en los documentos. También declaró que una medalla con fórmulas supersticiosas en caracteres hebreos que se había intervenido al acusado-testigo no era suya, sino que se la habían dado para traducirla, cosa que no había podido hacer por desconocer el hebreo. Si había cometido algún error, había sido por ignorancia, por lo que pedía perdón. Nicéforo recibió las tres moniciones preceptivas a hacer examen y confesar las faltas que hubiera cometido o que hubiera visto u oído hacer o decir. En las fases sucesivas del proceso (entrega de la acusación, ratificación de los testigos y publicación de los testimonios) se remitió a su confesión inicial, que no cambió. El proceso se cerró el 26 de agosto. El 11 de septiembre los miembros del tribunal votaron la sentencia: abjuración *de levi* en la sala de la Inquisición, reprensión y destierro a perpetuidad del distrito de Valencia.

[46] AGS E1689 s.f.
[47] Probablemente se refería a los dos intentos de aniquilación del monasterio que habían concluido con la imposición de sendas multas de 4.000 y 6.000 cequíes.

Antes de hacer efectiva la pena, se consultó al Consejo de la Suprema y General Inquisición. Este vio el asunto el 6 de diciembre y endureció ligeramente la condena: abjuración *de levi*, amonestación grave y destierro de los reinos de España, no solo del distrito de Valencia[48].

Diversos testimonios del proceso inquisitorial mencionan la persecución sufrida por Nicéforo por parte de algunos religiosos, en especial franciscanos y basilios, que querían quedarse con sus limosnas. Lo encerraban en sus conventos, le quitaban el dinero que había reunido y le ponían pleitos ante el Consejo de Aragón y ante el nuncio, obligándole a gastar en su defensa el dinero que había reunido. Sus enemigos llegaron incluso a engañar al fiscal del papa diciendo que había muerto y le confiscaron todos sus bienes, más de mil ducados. Frente a ellos, Nicéforo tuvo la protección del nuncio y del general de los basilios, que ordenaron que lo dejaran en paz. Años después, cuando regresó a la corte tras su destierro, lo amenazaron con ponerlo donde nadie lo encontraría jamás si reclamaba su deuda[49].

De la oposición franciscana a los monjes griegos y armenios que pedían limosna para Tierra Santa tenemos noticias por otras fuentes. El 27 de enero de 1624 fray Martín de Arratia, comisario general de Jerusalén, pidió al Consejo de la Suprema que se les negara la entrada en los reinos. En caso de que se les dejara entrar, debía examinarse la sinceridad de su profesión de fe romana y permitírseles pedir limosna solo para su sustento, no para otros fines. Adjuntó una fe de fray Ambrosio de la Pola, superior de los franciscanos de Tierra Santa, del 21 de octubre de 1622 en la que describía la situación de los latinos en Palestina y la actuación de griegos y armenios[50]. El mismo día 27 de enero la Suprema ordenó a Gonzalo Chacón, inquisidor del tribunal de Corte[51], sacar información sobre este asunto. Entre el 29 de enero y 3 de febrero Chacón hizo una probanza de testigos. El propio Arratia en su comparecencia dijo que en 1616 fray Diego de Salazar, prior del convento de franciscanos de Daimiel,

[48] AHN Inq. lib. 939 fs. 489r–490v, 513, 544r–545v.

[49] Estos datos están en el escrito de Pedro Juan de Ochoa al inquisidor Gonzalo Chacón del 30 de marzo de 1624 y en la relación de un anónimo ministro de la Inquisición del 13 de julio de 1629: AHN Inq. lib. 939 fs. 500r-501v y 503–504 respectivamente. Cf. *infra*.

[50] «Información fecha por mandado de los señores del Consejo de su Magestad de la Santa y General Inquisición contra los griegos y harmenios que vienen a estos reynos a pedir limosna para los santos lugares de Jerusalem a título de cathólicos». El expediente, conservado en el AHN Inq. lib. 1268 fs. 312–337, fue estudiado por J. Gil 2008, que editó los dos documentos citados. Sobre la situación de los Santos Lugares entre 1620 y 1638 y las disputas entre la Custodia franciscana, apoyada por los embajadores de Francia y Austria y el baile veneciano en Constantinopla, y el patriarcado ortodoxo de Jerusalén, cf. Hering 1992: 316–331.

[51] Gonzalo Chacón Velasco y Fajardo (1577–1642) fue inquisidor de los tribunales de Toledo (1614–1623) y Corte (1623–24). El 2 de diciembre de 1624 fue elegido consejero del Santo Oficio. En 1632 fue elegido obispo de Calahorra y en 1636 fue nombrado virrey de Navarra. Cf. DBE-e s.v. Chacón Velasco y Fajardo, Gonzalo [I. Mendoza y T. Sánchez Rivilla].

le había comunicado la presencia en la villa de un griego que se hacía pasar por abad del Monte Olivete. No recordaba su nombre, tan solo un detalle llamativo de su fisonomía, su nariz chata. Según había sabido, tratando con un letrado de Daimiel había hecho algunos comentarios sospechosos sobre la Trinidad. En un escrito de mayo de ese año Salazar daba al fraile el nombre de Arsenio y decía que había reunido una gran suma de dinero con licencia del nuncio y del cardenal de Toledo, pero no del rey[52]. El 17 de mayo el Consejo de Estado ordenó investigar la denuncia. Finalmente, el 27 de junio el duque de Lerma firmó dos decretos dirigidos a los presidentes de los Consejos de Estado y Órdenes en los que les mandaba prender y castigar a los religiosos si habían sobrepasado la licencia que tenían. En los documentos se les llama «fray Nicéforo, fray fulano de Moncada y fray Eutimio refrendario»[53]. El episodio, sin duda, es el mismo: Salazar llama Arsenio al abad de Monte Olivete y los papeles de Estado hablan de un Nicéforo. Probablemente fuera la misma persona, fray Nicéforo de Esfigmenu, y el nombre de Arsenio sea una equivocación o, quizás, el de alguno de sus acompañantes.

Antes de acudir a la Suprema, Arratia se había dirigido al Consejo de Estado. Por un billete del secretario Aróstegui al secretario Ciriza del 4 de septiembre de 1620 sabemos que Arratia había expuesto la situación de Tierra Santa y pedido remedio. Con la petición presentó una carta del guardián del convento de Jerusalén, fray Marco Antonio de Pavia, del 16 de enero de ese año. En ella exponía la mala situación de los franciscanos por la peste, que se había llevado a 21 frailes, y por la enemistad de los armenios. Aunque los franciscanos tenían el apoyo de las autoridades centrales de Constantinopla, los gobernantes locales favorecían a sus enemigos, que poco a poco les estaban quitando sus preeminencias con el apoyo económico de mercaderes de Aleppo y Persia (probablemente de la Nueva Djulfa de Isfahán). Pedían por ello al rey que escribiera al monarca francés para que presionara al sultán en favor de los franciscanos. Paradojas de la historia: Felipe III, rey de Jerusalén, tenía que acudir a su yerno Luis XIII de Francia para defender la Custodia de Tierra Santa por no tener representación diplomática ante la Sublime Puerta. Los franciscanos pedían también que el monarca galo solicitara el destierro de sus dos grandes enemigos, el obispo armenio Gregorio[54] y su vicario e intérprete Khudaverdi («Codaverdi»). El Consejo de Estado

[52] Floristán-Valladolid 2006: 150.
[53] AGS E1689 s.f.
[54] Creo que se trata de Gregorio de Cesarea que, aprovechando un viaje a Roma de Zacarías Vartapet, patriarca armenio de Constantinopla, en 1612 se hizo con su sede. A su regreso, el 22 de enero de 1613 Zacarías envió a Paulo V y Piero Strozzi sendas cartas en las que les informaba de los hechos. Gregorio acusaba a Zacarías de ser espía persa y de haberse hecho latino y rebelde de la nación armenia. Zacarías logró recuperar su sede. Sus cartas están en el ASVat Borghese, serie I, 28, fs. 251 y 253r–256v. La respuesta de Paulo V está en ASVat

acordó que se escribiera al embajador español en París para que hiciera estas gestiones[55]. Escribió además al embajador español en Venecia, Luis Bravo de Acuña[56], pidiéndole información sobre el conflicto. Este respondió diciendo que los intentos de los monjes armenios de echar a los franciscanos de los Santos Lugares venían de antiguo y que estos habían acudido a la protección del embajador francés ante la Puerta. Se mostró contrario a permitir a griegos y armenios pedir limosna en los reinos de España. En su opinión, el destierro del obispo Gregorio y de su vicario sería fácil de conseguir. El Consejo de Estado vio la petición de Arratia el 7 de octubre de 1621 y recomendó escribir a los prelados, consejos y justicias de los reinos para que examinasen los documentos que traían los monjes griegos y armenios. En caso de ser falsos, no debía permitírseles pedir limosna. Aconsejó escribir al embajador español en Francia, marqués de Mirabel[57], para que gestionara el apoyo a los franciscanos de Jerusalén[58].

Las limosnas reunidas para la Custodia franciscana de Tierra Santa alcanzaron en 1624 la cifra de 12.000 ducados. Además, en Sicilia había consignados otros 10.000 pagaderos por una vez, y por concesión de los Reyes Católicos se entregaban en la aduana de Mesina 1.000 ducados al año. Arratia pidió licencia para sacar de Sicilia estos 23.000 ducados sin pagar derechos de aduana. El 7 de octubre el Consejo de Estado dio el visto bueno a la petición. Para no perjudicar al arrendatario de las aduanas de Mesina, propuso pagar a este por vía de limosna, de los espolios y frutos sedevacantes, la cantidad que le habría correspondido de derechos de aduana[59]. Tiempo después Arratia volvió a pedir la misma exención para una nueva limosna de 4.000 ducados pagadera en cuatro años[60]. En los años siguientes, sin embargo, la exportación del dinero tropezó con la oposición de las autoridades de Sicilia, que alegaban que la exención se había concedido por una sola vez. En 1626 Arratia pidió renovación de la cédula por diez años. El 7 de noviembre el Consejo recomendó conceder la prórroga y propuso que se les diera el montante de los derechos de exportación para

---

Arm LXV, 10, fs. 130r-131v. El papa escribió también al embajador francés ante la Puerta encomendándole la protección de Zacarías (*ibid.* fs. 131v–132r). Andrés de Ansola, segundo testigo de la probanza que hizo el inquisidor Chacón, dijo que Gregorio había acudido a Roma ca. 1617 a dar obediencia al papa, pero que a su regreso había continuado persiguiendo a los religiosos franciscanos. Fedalto 1988: I, 16, da la siguiente secuencia de patriarcas armenios de Constantinopla: Gregorio II de Cesarea (1601–08), Juan III Khoil *bis* (1610–11), Gregorio II *bis* (1611–21), Juan III *ter* (1621–23), Gregorio II *ter* (1623–26), Zacarías I de Van (1626–31).

55 AGS E1768 s.f.

56 Cf. DBE-e s.v. Bravo de Acuña, Luis [T. Díaz Cachero].

57 Antonio Dávila y Zúñiga, III marqués consorte de Mirabel. Cf. DBE-e s.v. Dávila y Zúñiga, Antonio [P. Sanz Camañez].

58 AGS E3695 s.f.

59 AGS SP leg. 998 s.f.

60 AGS SP leg. 998 s.f.

que ellos los pagaran a terceros[61]. Años después, en 1633, Arratia pidió que se les señalara una limosna cuantiosa y fija en abadías, obispados y espolios de Italia, y el 21 de octubre el rey les asignó una limosna anual de ca. 3.000 ducados durante veinte años en Nápoles y Sicilia[62]. Hasta aquí llegan mis noticias sobre Arratia y su enfrentamiento con los monjes mendicantes griegos y armenios. No es seguro que su petición de 1624 tuviera el efecto deseado[63]. En cualquier caso, parece que, si no entonces, al final se prohibió a los monjes griegos y armenios pedir limosnas para los Santos Lugares. Así se deduce de la reiteración de la orden que encontramos en años posteriores[64].

Mas cerremos esta larga digresión y volvamos a Nicéforo de Esfigmenu. Estuvo ocho meses en la cárcel de la Inquisición de Valencia, por lo que su puesta en libertad habría tenido lugar en enero de 1622. El secretario del Santo Oficio le comunicó su destierro de los reinos, que Nicéforo aceptó. Algunos, sin embargo, le recomendaron apelar a la Suprema. Lo intentó en la corte durante un año, hasta que el inquisidor García de Peralta le advirtió que no podía estar en ella habiendo sido condenado al destierro. Nicéforo le contestó que no tenía a nadie que negociara el indulto en su nombre y que no podía regresar a Grecia sin peligro de su vida. El inquisidor lo puso en un convento de basilios, pero pasados seis días le ordenó abandonar la corte. Si tenemos en cuenta su afirmación de que estuvo en ella un año, su salida debió de producirse en los primeros meses de 1623.

A pesar de la condena, mientras negociaba en Madrid el indulto, el 14 de noviembre de 1622 Felipe IV le concedió una prórroga de seis meses para pedir limosna en los reinos de España (doc. n.º 4). Sorprende la concesión tras la condena de la Inquisición y en contra del parecer del Consejo de Estado de septiembre de 1620 (cf. *supra*). Quizás se debió a una falta de coordinación entre los Consejos. También es posible que influyera el cambio de gobierno producido tras la muerte de Felipe III el 31 de marzo de 1621[65]. La licencia está dirigida a los corregidores, asistentes, gobernadores, alcaldes mayores y ordinarios, jueces y otros justicias de las ciudades, villas y lugares de los reinos. Después de presentar a Nicéforo y hacer una relación de sus servicios y de los

[61] AGS SP leg. 1000 s.f.

[62] AGS SP leg. 114 s.f.

[63] J. Gil 2008: 295.

[64] Prohibiciones de que griegos y armenios pidan limosna: ACA Consejo de Aragón leg. 645 n.º 30 (1633–1650); leg. 900 n.º 43 (1654); leg. 308 n.º 30 (1654); leg. 606, n.º 66 (s. XVII); AGI Indiferente 431 lib. 43 fs. 66v–68v (1688).

[65] Con Felipe IV ocupó el puesto de valido su tutor y ayo Baltasar de Zúñiga, tío del conde-duque de Olivares, en sustitución del duque de Uceda, hijo del duque de Lerma, que fue valido los últimos años del reinado de Felipe III (1618–1621). Zúñiga ocupó el puesto de valido hasta su muerte en octubre de 1622.

de su convento, que constaban fehacientemente por los papeles que había presentado y por las provisiones hechas por los Consejos de Estado y de Órdenes, se dice que con el dinero reunido y enviado a Esfigmenu habían rescatado a seis de los doce monjes cautivos, y que otros dos habían fallecido en prisión. Aún les faltaban 3.000 ducados (los 2.500 cequíes del memorial de 1620, cf. *supra*) para el rescate de los cuatro religiosos que permanecían prisioneros y para el desempeño de sus paramentos y cálices. Nicéforo debía pedir limosna en persona, no a través de agentes, absteniéndose de publicar indulgencias o insignias. Sin menoscabo de prohibiciones anteriores, el rey ordenaba que se le permitiera mendigar en las iglesias y fuera de ellas. Pasado el plazo de seis meses, no se le debía permitir más sin una nueva licencia. Sorprende también que el 20 de septiembre de ese año Andrés Pacheco, obispo de Cuenca e inquisidor general[66], concediera a Nicéforo una licencia semejante para limosnear en Cuenca y en las ciudades, villas y lugares de su obispado. En ella prohibía al gobernador y demás justicias, a eclesiásticos y seglares, impedírselo y les ordenaba designar a dos personas honradas de cada lugar para ayudarle en la labor. Exhortaba también a los cabildos y cofradías a que lo socorrieran. La licencia tenía una validez de tres meses, hasta finales de año[67].

Cuando al fin dejó la corte en los primeros meses de 1623, Nicéforo viajó a Sevilla y Cádiz con intención de embarcarse, quizás a las Indias, pero no pudo hacerlo por no tener dinero ni licencia real. En el Puerto de Santa María confesó a muchos griegos con autorización del ordinario del lugar, siempre con la esperanza de que se le levantara el destierro. Nadie de su hábito ni de su nación lo acompañaba, salvo un clérigo italiano que estuvo unos días con él. El 23 de diciembre de 1623 pidió de nuevo el indulto[68]. El 30 de marzo de 1624 Pedro Juan de Ochoa dirigió un escrito al inquisidor Chacón sobre él. Tras repasar sus servicios y los de su monasterio, la ayuda concedida por Clemente VIII y el breve que le entregó para pasar a España, la cédula para reunir limosnas que le dio el rey y la oposición que le habían hecho otros religiosos, pidió que se le levantara el destierro y se revisara su caso. Si había cometido alguna falta, había sido por ignorancia. La petición de Ochoa tardó en ser tratada y resuelta dos años y tres meses: el 2 de julio de 1626 se le denegó el perdón[69].

En junio de 1624 encontramos a Nicéforo de nuevo en Madrid, prisionero en casa de Pedro de Salazar. Fue detenido cuando apenas llevaba dos días en

[66] Andrés Pacheco (1550–1626) fue obispo de Segovia (1581–1601) y Cuenca (1601–1622) e inquisidor general (1622–1626). Cf. DBE-e s.v. Pacheco, Andrés [I. Mendoza-T. Sánchez Rivilla].
[67] AHN Inq. lib. 940 f. 74r.
[68] AHN Inq. lib. 939 f. 507.
[69] AHN Inq. lib. 939 fs. 500r-501v.

la corte procedente de Zaragoza, en donde había estado 15–20 días. Llegó una vez más para intentar que la Suprema y el inquisidor general le levantaran el destierro. Anteriormente había estado en la corte 8 ó 10 días coincidiendo con la visita del príncipe de Gales, futuro Carlos I[70]. Había sido llamado por su procurador y por otras personas para pedir el perdón de su destierro, porque se había sabido que con motivo de la visita se iban a conceder muchas gracias. Tras su detención, Nicéforo fue retenido en casa de Salazar para ser interrogado sobre la causa por la que había quebrantado el destierro y para examinar si había traído papeles y libros. Se pidió a Valencia una copia del proceso de 1621, que el licenciado Sebastián García de la Huerta, secretario de la Suprema[71], envió a Chacón con escrito de remisión del 4 de junio de 1624[72]. El 14 de junio Chacón interrogó a Nicéforo en casa de Salazar[73]. A la pregunta de si había traído papeles y libros, contestó que había traído solo libros de devoción y le exhortó a examinar su contenido. La resolución de la Suprema, que tiene la firma del secretario Huerta, es del 18 de junio. Se devolvieron a Nicéforo los libros confiscados que no estaban prohibidos y se le recordó la obligación de cumplir el destierro, so pena de ser puesto al remo en las galeras sin sueldo. Debía pagar, además, los gastos derivados de su estancia en casa de Salazar como prisionero. Saldada esta deuda, se le devolvería el resto del dinero que se obtuviera de la venta de su mula[74].

Tras su segunda expulsión de la corte, Nicéforo pasó a Francia. En un escrito sin fecha, pero que debe de ser de finales de 1625, afirma llevar más de un año de destierro y pide se le conmute la pena por otra que pueda cumplir en España. Dice que en Francia sufre más por los malos tratos que recibe por ser afecto al rey de España. Reitera que el libro de sortilegios y magia que se le intervino lo tenía para mandarlo a Constantinopla al turco principal que había conseguido la libertad de su monasterio dos veces. Cree por ello que su delito y culpa son menores, porque quedan contrarrestados por su condición de sacerdote y religioso[75]. De unos meses después es un nuevo escrito, en esta

[70] Entre febrero y octubre de 1623 Carlos I de Inglaterra (1600–1649), aún príncipe de Gales, viajó de incógnito a España con el objetivo de alcanzar una alianza estable entre ambos países, que se sellaría con su matrimonio con la infanta María Ana, hija menor de Felipe III. La corte de España puso como condición para el pacto su conversión al catolicismo, la tolerancia de los católicos de Inglaterra y la derogación de las leyes penales contra ellos, condiciones que frustraron la negociación.

[71] Sebastián García de la Huerta (1576–1644) fue nombrado el 12 de diciembre de 1616 secretario del Tribunal de la Suprema, cargo en el que permaneció hasta su muerte. Se ha postulado que sea el personaje retratado por Diego Velázquez ca. 1628 en su lienzo *El inquisidor*. Cf. DBE-e s.v. García de Huerta, Sebastián [F. Guzmán-Nuño].

[72] AHN Inq. lib. 939 fs. 511–512. La copia del proceso está en el f. 513.

[73] AHN Inq. lib. 939 fs. 515–516.

[74] AHN Inq. lib. 939 f. 517.

[75] AHN Inq. lib. 939 f. 505.

ocasión dirigido a Huerta. Está fechado en Madrid el 9 de mayo de 1626, lo que implica su presencia en la corte. En él dice que siempre ha vivido católicamente y que como abad de Esfigmenu durante diez años había dado libertad a más de 1.500 cautivos. Por ello los turcos quisieron darle muerte y tuvo que huir. Dice llevar casi dos años desterrado y pide el levantamiento de la pena para poder vivir el resto de su vida en España como católico[76].

Nicéforo continuó pidiendo la revisión de su causa en los años siguientes. La última petición que he podido documentar es un escrito de un ministro de la Inquisición del 13 de julio de 1629 firmado por Nicéforo de su puño y letra, que aporta nuevos datos. Por él sabemos que cuando los turcos atacaron Esfigmenu la segunda vez, Nicéforo fue encerrado en una prisión subterránea donde perdió toda su dentadura. Finalmente, tras cinco años de destierro (1624–1629) volvió a la corte y pidió perdón en Toledo. El deán Bernardo de Rojas le prometió que, si iba a Madrid, se le despacharía, y Nicéforo así lo hizo. Dice que el día anterior a la fecha del escrito los basilios le habían amenazado con castigarlo si no dejaba la corte. Por enésima vez pidió el levantamiento de su destierro para poder negociar en la corte los asuntos de Esfigmenu[77].

Parece que en esta ocasión la respuesta fue positiva, a juzgar por los documentos posteriores. El 10 de octubre de 1630 el Consejo de Estado vio un nuevo memorial suyo en el que decía que había celebrado una misa con asistencia del rey y pedía limosna para vivir en Madrid o Lisboa. Se ofrecía para viajar a Turquía, Persia, Iberia (Georgia) o donde fuera necesario, «por ser plático de lenguas, costumbres y negocios de aquellas partes». Con el memorial presentó certificaciones de prisioneros a los que había sacado del cautiverio y avisos de importancia que había dado siendo abad de Esfigmenu. El Consejo recomendó darle una ayuda de 50 ducados por un vez para que se fuera de la corte[78]. Meses después, el 15 de marzo de 1631, el Consejo volvió a deliberar sobre otro memorial suyo en el que decía que el pago de la ayuda se había retrasado y que pasaba necesidad, por lo que pedía que se le pagara en la corte. El Consejo recomendó hacerlo así con brevedad[79].

Hasta aquí llega la documentación de archivo que he podido localizar. En 1631 Nicéforo tenía ca. 61 años de edad. Ignoro cuánto tiempo más vivió. A juzgar por sus reiteradas declaraciones, no parece probable que regresara jamás a Atos, sino más bien que terminara sus días en los reinos de España, o quizás en Italia.

---

[76] AHN Inq. lib. 939 f. 506.
[77] AHN Inq. lib. 939 fs. 503–504.
[78] AGS E2757 s.f.
[79] AGS E2757 s.f.

3. Fray Dionisio Condilis, monje de San Juan de Patmos

La presencia de monjes de Patmos en la cristiandad occidental para reunir limosnas es antigua y regular. Así lo reflejan las cartas de recomendación y licencias concedidas por diversos papas, grandes maestres de la Orden de Malta, reyes de España y otros príncipes[80]. En el caso de España, la primera noticia que conozco de la presencia de religiosos patmiacos es la embajada de los monjes Gedeón y Blasio de 1574, que relataron en la corte los servicios que prestaban a la cristiandad y la multa de 3.200 cequíes que por ellos les habían impuesto los turcos, 1.000 en metálico y el resto, en objetos sagrados de culto. Además pagaban un impuesto anual de 300 cequíes para comprar su tranquilidad[81]. Gedeón y Blasio llegaron a España con una bula de Gregorio XIII del año 1573 en la que exhortaba a los cristianos a apoyarles económicamente[82]. Años después, en 1587, Gedeón fue enviado de nuevo, en esta ocasión con otro monje llamado Calisto. En la carta de presentación que les dio su abad Jonás se decía que el monasterio corría peligro de ser abandonado y pasar a manos de los turcos[83]. No tengo noticia de la llegada de esta embajada a España, aunque no cabe descartarlo.

De 1606 es el viaje a España de Atanasio Carrara (Ἀθανάσιος Καρράρας) y Jeremías Matas (Ἱερεμίας Μάθας) con un poder del abad Nicéforo Cartofílace (Νικηφόρος Χαρτοφύλαξ) y demás monjes de Patmos en el que piden a los príncipes cristianos, eclesiásticos y seglares, ayuda para hacer frente a los problemas económicos originados por la persecución de los turcos[84]. Parece que Atanasio dejó Patmos como embajador único, con licencia de su abad para nombrar a un compañero si lo estimaba necesario, y que haciendo uso de ella eligió en Nápoles a Matas en 1606[85]. Los dos frailes se hicieron también con una licencia del gran maestre Alof de Wignacourt del 6 de abril de 1606 para viajar sin ser molestados. En ella pedía a todos los cristianos que les ayudaran en el viaje que se disponían a hacer para reunir limosnas[86]. En un memorial que los dos monjes presentaron en Madrid en mayo de 1607[87] relataron cómo la ayuda que habían prestado al marqués de Sta. Cruz en sus ataques contra Estancho

80 Miklosich-Müller publicaron diversos documentos de esta naturaleza en el vol. VI de sus *Acta et diplomata*. Edición actualizada de Maltezu 2017: vol. I, 99–264. Cf. también Hofmann 1928.

81 Floristán 2007: 160.

82 MM: vol. VI, 402–403; Maltezu 2017: vol. I, 163–165, doc. n.º 23.

83 El poder que les dio Jonás ha sido publicado por Maltezu 2017: vol. I, 241–243, doc. n.º 57.

84 MM: vol. VI, 407–408 (extracto); Maltezu 2017: vol. I, 244–247, doc. n.º 58.

85 Maltezu 2017: vol. I, 211–218, doc. n.º 47.

86 MM: vol. VI, 406–407; Maltezu 2017: vol. I, 183–185, doc. n.º 32.

87 Floristán 2007: 188–189, doc. n.º 2.

(Cos)[88] y el fuerte de Psili en Anatolia los años 1604 y 1605 respectivamente había enfurecido al sultán, que había decidido arrasar el cenobio y detener a los principales monjes. Finalmente los turcos apresaron a diez monjes y confiscaron objetos de culto por valor de 7.000 ducados, y pidieron por todo ello un rescate de 10.000 ducados, a pagar en dos años. El Consejo de Estado les concedió una limosna de 300 ducados en Nápoles y 200 reales (poco más de 18 ducados) en la corte[89].

Atanasio y Jeremías presentaron su petición de ayuda también al Consejo de Italia, que en marzo de 1608 les concedió una limosna de 1.000 ducados. No obstante, por ignorancia o descuido olvidaron mencionar la ayuda recibida del Consejo de Estado, incumpliendo la norma que obligaba a ello y que establecía que, en caso de descubrirse, el peticionario quedaba privado de la segunda ayuda. Por ello, en cumplimiento de lo establecido, el virrey de Nápoles, conde de Benavente, rehusó pagarles los 1.000 ducados. Los frailes pidieron perdón por su error y reclamaron el pago en varias ocasiones, sin éxito. En abril de 1609, en cambio, se les dio licencia para pedir limosna[90]. Finalmente el Consejo de Italia se compadeció de ellos y en abril de 1610 recomendó al rey pagarles la ayuda de 1.000 ducados, anulándose la primera de 300. En un alarde de largueza, sin embargo, el rey mandó pagarles íntegras las dos limosnas[91].

Mientras Atanasio y Jeremías negociaban en España y Nápoles, en 1609 el abad Jacobo y los monjes de Patmos enviaron sendas cartas al rey de España pidiendo ayuda para hacer frente a su difícil situación económica y comunicándole el envío de unos monjes a pedir limosna. Ese año el bajá les había impuesto una multa de 2.000 cequíes por haber bautizado a una turca y a otros esclavos. En su carta agradecen los 300 ducados que les ha concedido el rey y piden que los ayude una vez más. De la carta parece deducirse que aún no tenían conocimiento de la segunda ayuda de 1.000 ducados[92]. Hasta aquí llegan las noticias que he podido localizar de la presencia de Atanasio y Jeremías en España. También está documentada su presencia en otros lugares de la cristiandad esos mismos años y

88 De «εἰς τὴν Κῶ».
89 Floristán 2007: 161–162.
90 MM: vol. VI, 408–409; Maltezu 2017: vol. I, 209–211, doc. n.º 46.
91 Floristán 2007: 161–163. La orden de pago de los 1.300 ducados, dada por el tesorero real de Nápoles, tiene fecha del 10 de enero de 1613 y ha sido editada por Maltezu 2017: vol. I, 223–230, doc. n.º 51. Incluye copia de los siguientes documentos: I) orden del rey al virrey Benavente del 14 de agosto de 1607 para que pague los 300 ducados concedidos por el Consejo de Estado y orden del virrey del 7 de marzo de 1609 para que se les libren; II) orden del rey a Benavente del 2 de agosto de 1608 para que pague los 1.000 ducados concedidos por el Consejo de Italia y orden de Benavente del 22 de agosto de 1609 para que se les libren; III) orden del rey al virrey conde de Lemos de mayo de 1610 para que pague la cantidad total de 1.300 ducados (= Maltezu 2017: vol. I, 220–223, doc. n.º 50), que Lemos ordenó cumplir el 19 de noviembre de 1610. El pago aún se retrasó dos años.
92 Maltezu 2017: vol. I, 218–220, docs. n.os 48 y 49.

los siguientes. En 1609 el abad Jacobo pidió a Alof de Wignacourt por medio de Atanasio y de otro monje llamado Genadio que les diera una patente para que los navíos y súbditos de la Religión no molestaran la isla ni sus barcos[93]. El gran maestre se la concedió en marzo de 1610[94]. Tres años después, en junio de 1613, el mismo Wignacourt concedió a Jeremías Matas y Clemente Gerásimo una licencia para circular libremente, en la que exhortaba a los cristianos a ayudarlos con limosnas[95]. No hay que descartar que Jeremías y Clemente llegaran a España, pero no tenemos pruebas de ello.

Hay que esperar medio siglo para tener nuevas noticias de la presencia en España de un monje mendicante de Patmos. Se trata de Dionisio Condilis. En su expediente inquisitorial el apellido aparece bajo la forma «Condoli», que interpreto como corrupción de Condilis (Κονδύλης). La adopto de preferencia a «Condogoli» (¿Κοντογόνης?) que encuentro en un documento del Archivo de la Corona de Aragón. La primera noticia conocida de él es la licencia que le concedió el Consejo de Aragón el 16 de marzo de 1652 para pedir limosna para su convento[96]. En el documento se dice que estaba en Valencia esperando un barco para regresar a Patmos. Ignoro si lo hizo o si recibió la licencia y decidió quedarse en España. El caso es que cinco años después, en febrero de 1657, fue acusado ante el Santo Oficio por tres testigos de un delito de bestialismo[97]. Condilis era natural de «Potolon» de Candía[98]. Tenía ca. 45 años, era de estatura mediana, blanco de piel, pelo negro y barba hasta el pecho. Los acusadores eran un mesonero, su mujer y la persona que lo detuvo, cuyo oficio no se especifica. Al ir al pajar del mesón en el que Condilis se alojaba a recoger unos huevos, la mesonera lo sorprendió detrás de su pollino en actitud equívoca. Fue a avisar a su marido, que en un primer momento la reprendió por sus sospechas. Más tarde, sin embargo, también él subió al pajar y verificó los hechos hasta en dos ocasiones. La descripción del escenario y circunstancias que ofrece el expediente es de un realismo descarnado, sin eufemismos. Por estar situados frente al pollino y estar la caballeriza en penumbra, los testigos no pudieron precisar hasta qué punto el delito se había consumado o había quedado en grado de tentativa, porque solo podían ver la posición y los movimientos de Condilis.

El 28 de febrero se decidió poner al fraile en las cárceles secretas de la Inquisición. En su primera comparecencia declaró que había llegado al mesón el día 24, que había dado una vuelta por el lugar pidiendo limosna y que luego había ido

93 Maltezu 2017: vol. I, 185–187, doc. n.º 33.
94 MM: vol. VI, 409–410; Maltezu 2017: vol. I, 187–190, doc. n.º 34.
95 MM: vol. VI, 412–413; Maltezu 2017: vol. I, 190–192, doc. n.º 35.
96 ACA Consejo de Aragón leg. 896 n.º 183.
97 AHN Inq. lib. 935 fs. 384r–388v.
98 Ignoro la equivalencia del topónimo. ¿Quizás Πατέλες, actualmente un barrio de Heraclio?

a la cuadra a frotar y limpiar al asno y revisar si tenía alguna herida en las ancas. Negó haber cometido zoofilia. El 9 de marzo se le entregó la acusación y se le dio intérprete, porque Dionisio no sabía latín ni español, tan solo griego. Negó el acto y dijo haberse levantado el faldón para mejor limpiar el animal. Adujo en su defensa un argumento razonable: si hubiera tenido intenciones depravadas, las habría puesto por obra de noche, no de día, porque había dormido con el bruto. Sugirió que el mesonero lo acusaba para vengarse, porque los jurados del lugar lo habían obligado a darle posada en contra de su voluntad. El mesonero solo le había ofrecido la cuadra para alojarse, y por eso se habían enemistado. Dionisio negó haber cometido nunca un delito y dijo que siempre había estado en Patmos y que había venido a España a pedir limosna para su convento. Ese mismo día se le asignó abogado.

El 13 de marzo se le dio copia y nómina de los testimonios inculpatorios, que los testigos ratificaron. Se hizo un careo entre ellos y el acusado, y cada parte mantuvo su declaración. El 20 de abril se entregó a Dionisio la publicación de los testimonios, y el reo se mantuvo firme en su negación de los hechos. Masculló unas palabras ininteligibles, que el expediente reproduce así: «yo futo lo burro non fato, erepsi o errepsi, pillato en las manos», que el intérprete no supo traducir «por causa de que lo que savía de griego era por arte, y lo que hablaba el reo era natural y no conforme a reglas», es decir, que el intérprete había aprendido el griego antiguo, no el moderno[99]. Se nombró por ello un segundo intérprete, griego de nación y de la religión del acusado. Entonces Dionisio confesó su falta: limpiaba el pollino y frotaba sus ancas cuando, tentado por el diablo, quisó tener acceso carnal con él. Pero el asno coceaba y se revolvía, por lo que el fraile, arrepentido de su torpeza, desistió y se fue a lavar. Confesó, no obstante, que si el bruto hubiera sido hembra, habría consumado el acto.

El abogado de Dionisio adujo en su defensa que no se había probado el delito porque los testigos no habían visto su consumación. El acusado había confesado el intento, mas no el acto. Además, era cristiano viejo, hijo de cristianos viejos, sacerdote y religioso, y siempre había cumplido sus obligaciones, como constaba por los papeles que había presentado, por no tener a nadie en España que lo defendiese. En prueba de su rectitud de vida presentó la profesión de fe que había hecho en Roma ante la Inquisición, su título de religioso de Patmos (probablemente un poder expedido en su nombre por el capítulo de su convento,

[99] El problema de la traducción de los textos griegos se planteaba de forma recurrente en los Consejos y tribunales. Lo habitual era recurrir a griegos que hablaran y escribieran español o italiano, como Jerónimo Combis, Nicolás de la Torre, Doménico Teotocópulo, Constantino Sofía, Diógenes Paramonaris, etc. A veces, sin embargo, era necesario recurrir a humanistas españoles, como Pedro de Valencia, que encontraban serias dificultades para verter textos o testimonios redactados en un griego profundamente transformado y trufado de turquismos e italianismos o venecianismos.

como el de Nicéforo de Esfigmenu) y cédulas de la limosna de 1.000 ducados que el rey le había concedido en Sicilia. El 2 de mayo se cerró la causa y el 20 de junio se votó el fallo: lectura de la sentencia en la sala de la Audiencia de la Inquisición de Valencia, amonestación severa y pena de tres años de remo en galeras sin sueldo, durante los que no podría ejercer su ministerio, y de destierro perpetuo del distrito de la Inquisición de Valencia. El 3 de julio fue vista la sentencia por el Consejo de la Suprema, que mandó ejecutar lo acordado. La ejecución tuvo lugar el 18 de julio de 1657.

Condilis aceptó la culpabilidad, pero recurrió la pena de galeras. Adujo en su favor que estaba lisiado del hemitórax izquierdo. Solicitó por ello conmutación de la pena de remo por destierro perpetuo de los reinos de España o por alguna peregrinación como penitencia. Pidió asimismo que se le devolvieran sus papeles[100]. El 25 de septiembre de 1657 comparecieron ante el Consejo de la Inquisición de Valencia los médicos Miguel Vilar y Jerónimo Roma. Habían examinado a Condilis en la cárcel de las Torres de los Serranos y habían comprobado que tenía la escápula izquierda algo removida de su sitio, por lo que sobresalía más que la derecha. Esto le causaba fuertes dolores en los tiempos fríos y húmedos y le quitaba fuerza en los movimientos del brazo izquierdo. Condilis confesó que se había quedado así al caerse por la escotilla de un navío. Por esta lesión y por ser de natural enjuto, débil y de cierta edad, los médicos lo declararon incapacitado para el remo y para cualquier trabajo semejante[101]. Por todo ello la Inquisición de Valencia propuso que se le conmutara la pena de galeras por la de destierro perpetuo, al que saldría embarcándose en la misma ciudad[102]. Hasta aquí llegan mis noticias. Ignoro qué fue de Condilis en los años siguientes, pero vista su amarga experiencia, es de suponer que saliera de España y no regresara nunca más.

Apéndice documental

1. AHN Inquisición lib. 940 fs. 54r–55v

Esfigmenu, 28 de abril de 1618. Traducción de Diógenes Paramonaris, 16 de febrero de 1622. Poder general concedido por el capítulo de Esfigmenu al padre Nicéforo para que viaje a la cristiandad a pedir limosnas para el rescate de doce monjes prisioneros de los turcos. Servicios que el monasterio presta a los barcos del rey de España que viajan a levante y a los cautivos que huyen. Mencionan sus últimas actuaciones en favor de la

[100] AHN Inq. lib. 935 f. 382r [carta del Consejo de la Suprema a la Inquisición de Valencia, 10 de septiembre de 1657].
[101] AHN Inq. lib. 935 f. 383r–v.
[102] AHN Inq. lib. 935 f. 381r [carta de la Inquisición de Valencia al Consejo de la Suprema, 7 de octubre de 1657].

cristiandad y los castigos que los turcos les han impuesto. Ofrecen a Felipe III el patronazgo de su monasterio. Firmas del abad Daniel y de otros ancianos y consejeros.

f. 54r Poder general del convento al padre Niquiforo | Jhs M*ari*a Joseph |

En el nombre de la Santíssima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu S*an*to, y de la | Santíssima y Purríssima Madre de Dios, Virgen María, en el año del nassimiento | de Nuestro Señor Jesuxpto. de mil y seisçientos y dies y ocho, en el veinte y ocho del | mes de abril, nos, Daniel geromónaco, abbat deste venerable ympe|rial monesterio de la Assençión de Nuestro S*eño*r Jesuxpto. del Monte Santo | de Ato que está en Maçedonia, de la Orden de nuestro padre S*an* Ba|silio, juntamente con nuestros hermanos, geromónacos, viejos, dipu|tados y los demás monges del d*ic*ho monesterio, juntos en n*uest*ro capítu|lo como havemos de costumbre, tratamos y conferimos de dar n*uest*ro | poder general, como lo damos y constituymos, a n*uest*ro reverendíssimo | padre geromónaco don Niçéforo de Éfeso, monge profeso de nuestro | dicho monesterio, sacerdote y abbad dél, para que en n*uest*ro nombre | y del d*ic*ho monesterio pueda ir y vaya a todas y qualesquier | partes de la cristiandad de Ytalia, Françia, España y todas las | demás partes y lugares que le pareziere, y acuda a su Sanctidad | del papa y a los reyes cathólicos de España y Françia, y | a los demás prínçipes xpnos. para pedirles limosna, caridad y | qualesquiera otras merçedes y favores para ayuda a las grandes | nessesidades q*ue* tiene el d*ic*ho monesterio y para el rescate de doçe mon|jes q*ue* tienen pressos los turcos asta que les paguemos nuebe mil duca|dos en q*ue* nos havemos conbenido y conçertado con los turcos | porq*ue* no nos quemasen el d*ic*ho monesterio y matasen los monges | como lo querían haçer, por quanto siendo este n*uest*ro monesterio | puerto en el mar Egeo, entendieron q*ue* nosotros recogíamos en | el d*ic*ho monest*eri*o a todos los nabíos, assí de remo como de alto | borde, q*ue* vienen y son imbiados por los ministros del cathólico | rey de España a descubrir y tomar lengua de la armada del gran ||f.54v turco, y q*ue* les damos aviso de todas las cosas secretas q*ue* pasan en Costan|tinopla y en la dicha armada, dándoles refresco y todo lo neçessario, y | ansí mismo a todos los demás nabíos q*ue* van y bienen al corsso, y ansí | mismo porq*ue* recogemos a todos los cautivos cristianos q*ue* se vienen | huyendo de los turcos y les damos todo lo neçessario asta ponerlos | en salvamento, y a los geníçaros y renegados q*ue* se vienen a re|duçir a la s*an*ta fe cathólica. Y porque los años passados, haviendo | presso los turcos tres espías del rey de España, queriéndolos | empalar, acudió el d*ic*ho abad don Niçéforo con dádivas y pressen|tes al que los tenía pressos para q*ue* los soltase de la prisión por|q*ue* no los empalasen, los quales los soltaron secretamente publi|cando se les habían ydo, y porq*ue* abiendo llegado al d*ic*ho monesterio | dos galeras del

turco con mal tiempo, los quales traýan muchos | cautivos cristianos, que los más dellos eran españoles e ytalianos,| los quales con el favor y ayuda q*ue* les dimos, aquella noche se | levantaron con las d*ic*has galeras, dándoles el d*ic*ho abbad don Niçé|foro todo lo neçessario para ponerse en salvamento, como lo hiçieron | y se fueron a Sissilia. Y porque después desto llegaron al d*ic*ho mones|terio dos galeotas ymbiadas por el birrey de Siçilia a tomar | lengua de la armada del turco, cautivaron un nabío de | turcos que estava junto al puerto del d*ic*ho monest*eri*o, y últi|mamente abiendo llegado serca del d*ic*ho monest*eri*o los ba|jeles del duque de Osuna, rindieron la capitana de Salonique | y se la llevaron. Y por aver informado al gran turco personas | inclinadas a hazer mal de cómo todo lo dicho avía proçedido del | trato, induçión y enemistad de los monges de n*uest*ro monest*eri*o y, en parti|cular, del abbad don Niçéforo, ymbió sigunda vez un ba|xá con galeras y gente de guerra el d*ic*ho gran turco para q*ue* quema|ssen y asolasen el monest*eri*o y matasen los monges, como lo empe|çaron a poner por obra, prendiéndonos a todos y matando algunos | dellos, y al abbad don Nicéforo Éfeso como a causa prinçipal de ||[f.55r] todo sentençiándole a hasar bivo, el qual por orden de un turco | principal se pusso en cobro. Y los doçe deputados sentençiaron a | empalar, como lo hubieran hecho si los monges no acudieran al | auxilio soberano, q*ue* en semejantes tranzes no desempara a los | suyos, ofreçiendo dineros para remediar su ynumana beja|sión, y el d*ic*ho baxá por la voluntad dibina prestó el oýdo | y se conçertó con nossotros en nuebe mil ducados, con q*ue* | dejaron de proseguir la total destructión q*ue* querían hacer del | d*ic*ho monesterio, llevándose los d*ic*hos doçe monges en rehenes | asta les pagássemos los d*ic*hos nuebe mil ducados, y ansí mismo | los ornamentos, cáliçes y patenas y la demás haz*ien*da | q*ue* tenía el d*ic*ho monest*eri*o. Y por no haverlos pudido pagar, nos llevan | grandíssimas usuras cada día, de q*ue* somos muy amolestados sin | poder pagar ni sacar de la prissión a los dichos doçe religiosos | sin ayuda de los prínçipes cristianos. Avemos determinado de su|plicarle, como lo haçemos, de parte de N*uest*ro S*eño*r Jpto. y de su Sanctíssi|ma Madre nos socorran y amparen con sus limosnas, y en | particular al invictíssimo y cathólico rey de España nos | ayude y socorra y thome bajo de su protectión este n*uest*ro monesterio,| nombrándose por nuevo fundador dél, como lo son otros prín|çipes de los demás monesterios deste Monte Sancto y güerto de | N*uest*ra S*eño*ra, para que podamos sacar de la prissión a los dichos | religiosos, y quedaremos obligados de rogar a Dios N*uest*ro S*eño*r en | n*uest*ros sacrifiçios y orasiones por los bienhechores. Y para q*ue* | puedan pedir la d*ic*ha limosna para el d*ic*ho efeto, damos nuestro | poder general al d*ic*ho reverendo padre nuestro confesor | y hermano don Niçéforo y a quien su poder ubiere para q*ue* en | nombre del d*ic*ho monest*eri*o

puedan pedir y demandar y coger | las d*ic*has limosnas, remitir, cobrar y dar cartas de pago | dello sin q*ue* nadie les pueda poner ni ponga ympedim*en*tos ningunos,| que para todo ello y parte dello le damos el d*ic*ho poder ge|neral quan bastantemente le thenemos y en tal casso se requie||f.55v re, con facultar (sic) de ynjudiciar y substituyr en todas las personas q*ue* | quisiere y por bien tubiere el d*ic*ho n*uest*ro padre, y ansí mismo para | q*ue* pueda hazer y haga todas las demás diligencias que convengan | para el d*ic*ho efeto de pedir la d*ic*ha limosna, renta y merçedes, favor y ayuda a todos y qualesquier prínçipes, reyes, perlados,| ricos hombres, y para que puedan por ella ante todas y qualesqui|er justiçias pedir lo q*ue* le pareziere y por bien tuviere en fa|vor del d*ic*ho monest*eri*o. Y ansí lo otorgó todo el convento | y lo firmó de su nombre el abbad Damiel (sic), y notarió | y selló con el sello mayor deste n*uest*ro monest*eri*o el abbad | desta sagrada y real congregasión de la Assençión: Daniel | monge saçerdote y los demás ansianos y consejeros Aberchio,| Matheo, Mitrofance, Grabiel, abbades que fueron, Herbasio,| Nicanor, Zacarías, Nifón, Nicandro, Samuel y Enadio, ansia|nos y consejeros, y los demás saçerdotes y monges, y por | mandado del capítulo yo, Ananías, monge, saçerdote, nota|rio. Está bien y fielmente traduçido de la lengua | griega literal en castellano por mí, el dotor Diógenes Pa|ramonero, griego de naçión q*ue* asisto en esta corte, y ansí lo juro | a Dios y a esta ✠ en forma, la qual tradución me cometió | como persona ynteligente y confidente el secret*ari*o Fransisco Castañer, que por mandado y cédula del rey n*uest*ro *señ*or traduçe | sus escripturas y de sus Consejos y tribunales por don Alon|ço Graçián Berruguete, y lo firmó conmigo en Madrid a | dies y seis de febrero de mil y seisçientos y veinte y dos | años. El doctor Diógenes Paramonero.|

Fran*cis*co Castañer.|

2. AHS Inquisición lib. 940 fs. 56r–57v

Diversos lugares, 20 y 30 de mayo, 8, 29 y 30 de junio, 20 de agosto de 1618. Traducción de Diógenes Paramonaris, 19 de febrero de 1622. Fe de Calisto, obispo de Jeriso y Monte Santo, dirigida a todos los fieles cristianos. Servicios que prestan los monjes de Esfigmenu a los barcos de la cristiandad y castigos que los turcos les imponen por ellos. Necesidad de dinero que tienen para rescatar a doce monjes cautivos y recuperar sus paramentos y vasos litúrgicos. Envían a la cristiandad a fray Nicéforo para recolectar limosnas. Firmas del secretario Macario; del general basilio Germano; de Melecio, arzobispo de Tesalónica; de Timóteo de Sío; de Eutimio, archimandrita del patriarca de Constantinopla, y del obispo de Cefalenia y Zante.

f. 56r A todos los fieles cristianos q*ue* en el universso se hallan,| ansí perlados y eclesiásticos como prínçipes y señores seglares | de qualquier estado y calidad q*ue*

sean: la graçia, paz y misericordia | de Dios omnipotente y la bendiçión nuestra sea con todos, amén. | Sepan todos cómo en la sacra e ymperial congregaçión del monest*eri*o | de la Asençión de N*uest*ro S*eño*r Jesuxpto. q*ue* está en el Monte Santo de | Ato del mar Egeo y continuamente acuden los navíos de gue|rra y galeras, ansí de España como de los demás prínçipes | cristianos, dándoles puerto seguro a tomar lengua, bastimentos, mu|nición y todo aquello con que el d*i*cho monest*eri*o puede acudir, cier|tos enemigos los acusaron al gran señor de los turcos, los | quales turcos vinieron contra el d*i*cho monest*eri*o como perros | rrabiosos y mataron algunos y açotaron y maltrataron uni|verçalmente a todos, y hecharon pressos doçe religiossos de | los más ancianos del monest*eri*o, con el abbad don Niçéforo | como causa prinçipal de todo sentençiaron a hasar bivo, el | qual por orden de un turco prinçipal se pusso en cobro, y | a los demás sentençiaron a enpalar bivos, y si los monxes no | acudieran al remedio de offreçerles dinero en cantidad | de nuebe mil ducados, y por no tener de donde pagarla,| los vassos sacros y ornamentos pussieron en prendas en | manos de los judíos con muy grandes usuras hasta | que se pagase la d*i*cha cantidad. Y los monges no saviendo | qué haçerse, hiçieron capítulo general y de común | consentimiento y parecer ymbían al muy reverendo | padre, saçerdote, confeçor y abbad del dicho monest*eri*o don Niçéforo de Éfeso por procurador general con la ge|neral procura del dicho monesterio, por la qual a pe||[f.56v]dimiento del dicho padre don Nicéforo de Éfeso, el que | se escapó, di la pressente fe en la dicha junta y capítulo | en forma de sertificasión y testimonio, por haverme hallado | pressente, cómo es él mesmo, y la procura q*ue* lleba consigo | es del dicho monesterio, y en fe y testimonio de la verdad | la firmé de mi propia mano a veinte de mayo de mil | seisçientos y dies y ocho años. Humilde obispo de Jeriso | y Monte Santo Calixto.|

Y por mandado de su señoría ylustríssima yo, Ma|cario monge, saçerdote y secretario. E yo, Germano | monge, saçerdote y general de la Orden de nuestro pa|dre S*a*n Basilio en el Monte Sancto, confirmo lo de | arriva ser verdad y lo firmé de mi propia mano a tre|inta de mayo de mil y seisçientos y dies y ocho: Germano monge,| saçerdote y general. Yo, humilde arçobispo de Tesalóni|ca Meleçio, conosco las firmas de arriva y hago fe y verda|dero testimonio ser verdad todo lo sussodicho y lo firmo | con mi propia mano a ocho de junio de mil seisçientos y dies y ocho: humilde arçobispo de Thesalónica Meleçio.| Yo, humilde arçobispo de Sío Timotheo, hago | fe y confiesso q*ue* todo lo sussodicho es verdad y conos|co las firmas de arriva y digo que son verdaderas, y por | ser verdad lo firmé de mi propia mano a veinte y | nuebe de junio de mil y seisçientos y dies y ocho: yo,|humilde arçobispo de Sío Timotheo. Yo, Estimio | monje, saçerdote, archimandrita del sanctíssimo y ecu|ménico patriarca de

Costantinopla y exsarco de ||f.57r toda la Macedonia y Sío, conosco al reverendo padre | don Niçéforo Éfeço, abbad q*ue* fue, y sertifico ser verdad | lo susodicho y las firmas de arriva ser verdaderas, que | las conosco por haver visto a los dichos obispos y | arçobispo firmar en mi presençia, y por ser verdad lo firmé | de mi propia mano a treinta de junio de mil seisçientos y | dies y ocho: Esfimio monge, saçerdote, arcimandrita y | exsarco. Humilde obispo de Cefalonia y Çante | çertifico y hago fe ser verdaderas las firmas de | arriva, y lo firmé con mi propia mano en Çante | en veinte de agosto de mil y seisçientos y dies | y ocho años: humilde obispo de Cefalonia y Çan|te Nectario.

Está bien y fielmente traduçido | de la lengua griega literal en castellano por mí,| el dotor Diógenes Paramonero, griego de nación,| que asisto en esta corte, y ansí lo juro a Dios y a esta | ✠ en forma, la qual traduçión me cometió como a | persona ynteligente y confidente el secretario | Fran*cis*co Castañer, q*ue* por mandado y cédula del | rey nuestro señor traduce sus escripturas | y de sus Consejos y tribunales por don Alon|ço Gracián Berruguete, y lo firmó conmi|go en Madrid a dies y nuebe de febre|ro del año de mil seisçientos y veinte ||f.57v y dos años. El doctor Diógenes Paramonero.|

Fran*cis*co Castañer.|

Yo, Fran*cis*co Testa, escrivano del rey nuestro señor y del | número, y mayor de el ayuntamiento desta *ciuda*d de Madrid,| doy fee que Françisco Castañer, de quien ba firmada esta | traduçión, es traduçidor de lenguas y usa el dicho ofiçio por m*anda*do | de su Mag*esta*d, y a las traduçiones que a fecho se a dado y da entera | fe y crédito en juiçio y fuera dél, y para que de él lo conste, doy | el presente, sellado con el sello de las armas desta *ciuda*d que | está en mi poder. En M*adri*d a dos días del mes de diçiembre de | mill y seys*cient*os y veynte y dos años.|

En tes*timoni*o de verdad,| Fran*cis*co Testa.| [Escudo de la villa de Madrid: oso y madroño, con el lema «La noble villa de Madrid» en círculo]

3. AHN Inquisición lib. 940 fs. 69r–70r

Roma, 26 de marzo de 1619. Licencia concedida por Pedro Celi, abad general de la Orden basilia, a fray Nicéforo de Esfigmenu para que pueda pedir limosna en los reinos de España con licencia del papa y del rey para la redención de los monjes cautivos de su monasterio. Orden a todos los provinciales, abades y monjes para que no se lo impidan, antes bien, lo ayuden en esta labor.

f.69r Lisençia del general de la | Orden de los Basilios.|

f.70r Lisençia.| Nos, don Pedro Celi, abbad de S*an* Basilio de Trayna y de toda la | religión de nuestro padre S*an* Basilio Magno abbad general, a | vos, hijo

en Christo don Niquiforo, abbad de la misma orden | del Monte Olivete en el Monte Santo, salud en el Se*ño*r.|

Concedemos y damos licencia para que puedas detener en todas las | provincias de España (a nuestro beneplácito) y que puedas pedir | limosna con licencia del Summo Pontífice y de su Mages|tad Cathólica, a fin de redimir los monges cautibos de vuestra | provincia que están en las manos de los turcos, como legí|timamente nos avéis emformado y verdaderamente nos consta,| pues a vuestra tierra y provincia no os es concedido bolver | sin manifiesto peligro de la vida. Por ende con el tenor | de las presentes mandamos a todos los provinciales, abbades,| procuradores y monges de nuestra religión mediata o inme|diatamente sugetos debaxo del preceto de la santa obe|diencia y so pena de escomunión mayor *latae senten|tiae* que encorran en el mismo facto, que a vos el susso|dicho abbad no os den molestia ni impedimento alguno | ni procuren que otro lo haga, antes os recivan con toda | caridad y os den toda aiuda y favor. En fe de todo lo qual [ ]| fecha en Roma a veinte y seys de março de mill y seys|cientos y diez y nueve.|

D*on* P*edro* abbad general de la Orden de S*an* Basilio magno.|

D*on* Gabriel de S*an* Angelo, secre*tari*o general.|

Traduzido de latín en castellano por mí,| Thomás Gracián Dantisco.|

4. ANH Inquisición lib. 940 fs. 72r–73v [= lib. 939 fs. 509r-510v]

Madrid, 14 de noviembre de 1622. Orden de Felipe IV a las autoridades de sus reinos y señoríos. Servicios que ha prestado el monasterio de Esfigmenu a los navíos del rey que van a levante y a los cautivos cristianos que huyen a occidente. Mención de algunos servicios prestados en los últimos años. Castigos que los turcos les imponen por ellos. Captura reciente de doce monjes y rescate que piden por ellos. Su enviado fray Nicéforo ha convertido en la corte de Madrid a varios esclavos turcos. Con las limosnas reunidas han rescatado a seis de los monjes. Para el rescate de los restantes y el desempeño de sus objetos de culto aún necesitan más dinero. El rey concede a Nicéforo una prórroga de seis meses para pedir limosna, cumplidos los cuales no podrá hacerlo más sin la renovación de la licencia.

[f. 72r] Don Felipe, por la gracia de Dios | rey de Castilla, de León, de Ara|gón, de las dos Sicilias, de Ierusa|lén, de Portugal, de Navarra, de | Granada, de Toledo, de Valencia,| de Galicia, de Mallorcas, de Sevi|lla, de Cerdeña, de Córdova, de | Córcega, de Murcia, de Iaén, se|ñor de Vizcaya y de Molina et c*etera*,| a todos los corregidores, assi|stentes, governadores, alcaldes | mayores y ordinarios, y otros iue|zes y iusticias qualesquier de todas las ciudades, villas y lugares | de los nuestros reynos y señoríos, y a cada uno y qualquier de | vos o otros lugares y jurisdiciones a quien esta nuestra carta fue|re mostrada, salud y gracia. Sepades

que el padre Niquiforo, sacerdo|te, monge de San Basilio, abad y procurador general del imperial | monesterio de la Ascensión en el Monte Santo de Ato, nos hi|zo relación que el dicho convento, por ser puerto del mar Egeo, era de | gran importancia para las galeras, nabíos y felucas y espías nues|tras que yvan de levante contra infieles y a tomar lengua de la ar|mada del gran turco, y que avían hecho y hazían cada día muchos,| muy grandes, particulares y conocidos servicios y les davan puer|to seguro, favor y ayuda, municiones necessarias, refrescos y basti|mentos, lenguas y aviso del secreto del gran turco. Y también tres | espías nuestras que fueron presos de los turcos y condenados a | muerte, y sabiéndolo el dicho convento, el suplicante, abad dél, con | las diligencias que avía hecho y dádivas que avía dado las avía he|cho soltar, diziendo que avían huydo. Y assí mismo en el puerto del | dicho convento avía dado traça y orden que se levantasen más de | quinientos christianos que estavan cautivos en dos galeras tur|quescas, dándoles las cosas necessarias con mucha brevedad, y se | avían ydo a salvamento en Sicilia. Y assí mismo avían hecho y ha|zían muchas y grandes limosnas a cautivos christianos que venían | huyendo del poder de los turcos, amparándolos y vistiéndolos con | sus mismos hábitos por no ser conocidos, y los tenían escondidos | con otros genízaros y renegados que se venían a reduzir en la san|ta fe católica. Y también otros moços cautivos que eran persegui||[f.72v]dos de sus amos para que renegassen, los rescatavan y los embia|van todos juntos a tierra de christianos. Y últimamente estando | un nabío turquesco en el puerto de su convento cargado con al|gunas mercadurías y aviendo en él algunos turcos principales, le | <a>vían tomado dos galeotas de Sicilia, y dellos avían escapado dos | que avían dado notitia al gran turco, el qual sobre todos los más | delitos que avía allado avía cometido el dicho convento por ser|virnos y a la christiandad, con su ordinaria tiranía avía embiado | al general de su mar para derribar y asolar el dicho convento, co|mo lo avía intentado. Y empeçada esta tiranía, avían matado algu|nos monges, y a los doze monges deputados del dicho convento | los avían prendido para empalarlos, y al suplicante, como cabeça | de todos los delitos, querían asarle vivo si no escapara de prisión | con una traça que avía dado un conocido suyo turco que le avía he|cho huyr, y se avía venido a España. Y los otros religiosos del con|vento avían acudido al remedio del auxilio divino, y con el ordi|nario que era propio entre turcos, ofrecer los dineros para redemir | tan inhumana vejación, con lo qual el general, por la voluntad divi|na, se avía aplacado y se avía concertado en seis mil cequíes, q*ue* eran | nueve mil ducados, y avía dexado de perseguir la total destruyción | del dicho convento. Y en prendas de la dicha cantidad avían que|dado presos los doze deputados, y todas las reliquias, cálices, pate|nas y ornamentos en poder de iudíos, con logros y usuras hasta | que se pagassen los dichos nueve mil ducados. Y el

suplicante, des|pués que avía venido a esta nuestra corte, se avía empleado en con|vertir turcos esclavos, y señaladamente un sacerdote mahometa|no enemigo de nuestra santa fe, y le avía rescatado en mil y ducien|tos reales con la limosna que avía cogido por su convento, no se pu|diendo sufrir las blasfemias que dezía, y le avían dotrinado en los | carmelitas descalços y avía sido bautizado. Y otro esclavo, de dos | del conde de Chinchón que estavan condenados a muerte, los pa|dres de la Compañía de Iesus no avían podido convertirle en tres | días, el dicho abad le avía convertido en dos horas y le avía acom|pañado y subido la escalera hasta que avía muerto christianamen|te, y lo mismo a otro en Toledo, como constava todo lo sobredicho | de los papeles de que hizo presentación juntamente con las provi|siones que por los del nuestro Consejo se avían mandado despachar,| y por el nuestro Consejo de las Órdenes, para que en las ciudades, ||f.73r villas y lugares destos nuestros reynos le acudiessen con limos|nas q*ue* cada uno pudiese, con las quales y con la q*ue* el sereníssimo padre | Filberto, gran prior de S*an* Iuán, le avía mandado dar, el suplicante lo avía | embiado al dicho convento y se avían rescatado seys de los doze | religiosos, y dos avían muerto en la prisión. Para el rescate de los | quatro restantes y desempeño de los cálizes y hornamentos falta|van tres mil ducados, para cuyo remedio nos pidió y suplicó que,| en consideración de los servicios referidos y de una carta *sub an|nullo piscatoris* de su Santidad en que nos suplicava y encomen|dava amparásemos y favoreciésemos al dicho monasterio, fuésse|mos servido de mandar que se prorrogase la dicha nuestra carta y | provisión para que vos, las dichas iusticias y regimientos de los | Consejos de las ciudades, villas y lugares destos nuestros rey|nos, le socorriessen de los propios y rentas con que buenamente | pudiessen cada uno por la parte que le tocasse, comunidades y otras | obras pías sin impedimento ninguno, para que con la limosna que | se juntase, sirviese para librar el convento, religiosos y hornamen|tos, pues el dicho convento no tenía otro protector ni podría ser | restituydo en su antiguo ser sin este favor y merced nuestra, o co|mo la nuestra merced fuesse, lo qual visto por los del nuestro Con|sejo, fue acordado que devíamos mandar dar esta nuestra carta pa|ra vos en la dicha razón, y nos tuvímoslo por bien. Por la qual pro|rrogamos y alargamos el término de la licencia que por nos se dio | al dicho fray Niquiforo para que pudiesse pedir limosna en todas | essas dichas ciudades, villas y lugares por otros seys meses más,| que corren y se cuenten desde el día de la data nuestra carta, duran|te los quales os mandamos a todos y cada uno de vos en vuestros | lugares y jurisdiciones dexéys y consintáys al dicho fray Niqui|foro pedir y demandar limosna en essas dichas ciudades, villas y | lugares, y en los concejos dellos, y en las yglesias y partes que | quisiere para ayudar al dicho rescate, con que la pida por su perso|na y no por quistores, y no consintáys

que publique indulgencias | ni dé insinias ni otras cosas más de pedir la dicha limosna por la di|cha orden. La qual le dexaréys y consintiréys pedir en las dichas yglesias o fuera dellas sin embargo de qualesquier cartas y provi|siones por nos dadas para que no se pidan las dichas limosnas, y cum|plidos los dichos seys meses, no consintáys se pida más sin que pa|ra ello aya licencia nuestra, y los unos ni los otros no fagades en||[f.73v]de ál, so pena de la nuestra merced y de diez mil maravedís para la | nuestra cámara. Dada en la villa de Madrid a catorze días del mes | de noviembre de mil y seyscientos y venyte (sic) y dos años.|

El licenciado don Francisco de Contreras.|

El licen*ciado* Gilimón de la Mota. El lic*enciado* d*on* Iuán de Chaves y Menchaca.|

El licenciado Garci Pérez de Travel. El licenciado Beleñydáriz.|

Yo, Lázaro de Ríos Angulo, escrivano de cámara del rey nuestro señor,| la fize escrivir.|

Por su mandado, con acuerdo de los señores del Consejo.|

Registrada. Martín de Mendieta. Por canciller mayor. Martín de Mendieta [Escudo de armas de Felipe IV].

IV

Clero griego ante el Santo Oficio (II): Manuel Accidas (1542) e Hilarión Cuculis (1699)[*]

1. Manuel Accidas

Manuel Accidas (Ἀκκίδας, Ἀτσίδας[1]) fue cabeza de una conocida familia de copistas y corredores de códices activa en la Italia de la segunda mitad del Quinientos[2]. Era natural de Rodas, nacido ca. 1498[3] de Antonio Accidas[4] y Ana Palamida. Huyó de la isla en fecha incierta tras su conquista por Solimán el Magnífico (1522) y se estableció en Mesina. Recibió las órdenes mayores ca. 1534[5]. La primera noticia que hasta ahora teníamos de su presencia en Sicilia es la suscripción del *cod. Pii gr.* 34, del 18 de abril de 1542, que atribuye la copia a su impulso y ayuda económica[6]. Su nombre figura como poseedor en los *Vat. gr.* 1531 y 1559[7], pero no es recogido ni en el RGK ni en la base de datos *Pinakes*. El 4 de junio de 1574 Felipe II de España le concedió carta de hidalguía[8]. En pago por los servicios prestados a la corona le otorgó, a él y sus descendientes, el grado de noble, con derecho a emplear el título de «don» y a disfrutar de los privilegios y franquicias del resto de la nobleza en todos los reinos y territorios

* *Erytheia* 41 (2020) 159–181.

1 Sobre las diversas formas del apellido testimoniadas, cf. Canart 1979: 174 n. 4. El PLP incluye un solo Accidas (Ἀτζήδας), Malaquías, sacerdote documentado en el s. xv.

2 Cf. Vogel-Gardthausen 1909: 116; Mercati 1935: 155; Hassiotis 1970: 53 n. 3, 76 n. 1; Canart 1979: 174–175. Tsirpanlís (1980) no menciona a ningún miembro de la familia, sin duda porque los hijos de Manuel ya eran mayores cuando se erigió el Colegio de S. Atanasio.

3 En carta al cardenal Sirleto del 18 de mayo de 1583 dice tener 85 años.

4 En un memorial publicado por de Andrés (1970: 341), dirigido a Felipe II, su hijo Francisco Accidas afirma que su abuelo era metropolita.

5 En carta a Gregorio XIII de 1583 dice que lleva 49 años celebrando los oficios divinos.

6 Ἐν τῇ πόλει Μεσσήνῃ ὑπὸ τοῦ Γεωργίου ἐκ τῆς Κωνσταντινουπόλεως διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου τοῦ τιμιωτάτου ἐν ἱερεῦσιν παπᾶ κὺρ Μανουὴλ τοῦ Ἀτζίδα ἐκ πόλεως Ῥόδου. Cf. Stevenson 1888: 157.

7 Giannelli 1950: 91–92 (n.º 1531), 149–150 (n.º 1559). Las suscripciones tienen fecha de 1578 y 1545 respectivamente. Cf. Canart 1979: 189–190.

8 Floristán 2013a.

de la Monarquía, de forma especial en Sicilia. Le concedió también licencia para emplear su escudo de armas en todos sus actos y apariciones: torneos, guerras, certámenes, anillos, sellos, estandartes, etc. Manuel fue «coroepíscopo» (χωροεπίσκοπος)[9] de los griegos de Sicilia y en 1583 fue propuesto para el arciprestazgo («protopapado») de la iglesia de Sta. María del Graffeo de Mesina, conocida como la καθολική[10]. No es seguro, sin embargo, que llegara a ocuparlo o, si lo hizo, no fue por mucho tiempo[11]. En cualquier caso, parece que Manuel fue un uniata convencido que cumplió celosamente sus labores pastorales[12]. En sus cartas conservadas, dirigidas en 1583 al cardenal Guglielmo Sirleto (3) y al papa (2), además de pedir ayuda económica para su familia en pago por los servicios prestados a la cristiandad por su hijo Francisco, denuncia la llegada a Sicilia de monjes basilios que asumían las labores del clero secular en la administración de los sacramentos. Sabemos que como coroepíscopo convenció al clero y principales de su comunidad para que aceptaran el calendario gregoriano y que se mantenía de la fabricación de rosarios. Por ello pidió al papa el mencionado protopapado o, en su defecto, una carta de presentación para el gran maestre de Malta, para que este le diera un entretenimiento de cinco o seis escudos[13]. En su carta del 18 de noviembre de 1583 pidió al papa ejemplares de las actas de los concilios de Florencia y Trento y de una antología de cánones ascéticos de San Basilio[14].

Manuel tuvo cuatro hijos y dos hijas. Los más conocidos son Juan y Francisco. Juan tomó parte activa, en colaboración con el caballero de Malta fray Juan Barelli, en los movimientos antiotomanos previos y posteriores a la Liga Santa (1570–73) y a la batalla de Lepanto (1571)[15]. Con posterioridad fue párroco de San Nicolás de Palermo entre 1580 y 1602[16]. De su hermano Francisco tenemos

---

9 «Obispo del lugar»: el título designaba a la cabeza de la comunidad griega ortodoxa en territorios con ordinario latino.

10 Cf. Rodotà 1758–1763: vol. III, 455–461; Patrinelis 1967: 88 n. 3; Floristán 1996: 215. Canart (1979: 182–183) sugiere que quizás fuera propuesto para el cargo tras la muerte de Salvatore Carrozza en agosto de 1583 y luego postergado en favor de su hijo Francisco. En cualquier caso, en 1587 Manuel es capellán de la iglesia de S. Venera, *alias* Bartolome de' Greci, de Mesina (Rodotà 1758–63: vol. I, 461). En Sta. María, Francisco encontró la oposición de Giovan Domenico Mozzetta, que figura como arcipreste entre 1583 y 1597. La muerte en octubre de 1585 de Sirleto, protector de Accidas, y unos meses antes de Gregorio XIII fueron sin duda definitivas para las aspiraciones de Francisco.

11 Floristán 2013a: 966–968.

12 En una carta al papa de 1583 dice de sí mismo: μετὰ τὴν ἐμῆς πατρίδος ἅλωσιν ἐν Μεσσήνῃ τῆς Σικελίας κατοικῶν, ζῶν ὀρθοδόξως καὶ καθολικῶς. Cf. Patrinelis 1967: 85, n.º 20.

13 Battifol (1889: 183–185) extractó en traducción algunos pasajes de sus cartas y Mercati (1935: 226 n. 5) publicó un fragmento de una de las dirigidas a Sirleto. Patrinelis (1967: 81–89, n.os 16–20) las publicó y comentó íntegras. Cf. también Floristán 1996: 211–215.

14 Floristán 1996: 213 n. 63.

15 Hassiotis 1970: 48–76; Floristán 1994: 159–175.

16 Sciambra 1963: 25–26.

más noticias por su actividad de pendolista y corredor de códices[17]. En 1583 ofreció cuatro códices griegos a Gregorio XIII (*Vat. gr.* 756, 1108, 1109 y 1170) y en 1585 unos quince a Sixto V de un lote de treinta manuscritos que había heredado, según su testimonio, de su abuelo[18]. Francisco también participó en misiones diplomáticas y políticas. En 1571 fue a levante con su hermano Juan por cuenta de las autoridades españolas para fomentar los movimientos antiturcos. Viajó a España al menos en dos ocasiones, en 1577–78 y 1585[19], para pedir alguna ventaja, pero solo obtuvo promesas vagas de recompensa por sus servicios. En 1598 alojó en su casa de Nápoles a Atanasio Riseas, arzobispo de Acrida, que había cruzado desde la Chimarra (Himara) para pedir ayuda militar para un levantamiento antiturco, y en 1600 fue enviado a Chipre por el duque Carlos Manuel de Saboya a entrevistarse con sus habitantes y explorar las posibilidades de una rebelión. En resumen, Manuel Accidas y su familia pertenecieron al nutrido grupo de emigrados griegos que simultanearon sus actividades de copia y comercio de códices con la promoción de levantamientos antiturcos en territorio de la Sublime Puerta y con el servicio de información a las autoridades españolas de los reinos de Nápoles y Sicilia. Además de los Accidas, en este grupo encontramos nombres ilustres como los de Andrés Darmario, Macario de Malvasía, Juan y Julio César Santamaura y Manuel Glinzunio.

Como antes he dicho, hasta ahora la primera noticia que teníamos de la presencia en Mesina de Manuel Accidas era de abril de 1542. Pues bien, en la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid se conservan unos documentos sobre él que son de unos meses antes. En fecha incierta de la segunda mitad de 1541 Accidas fue detenido por el inquisidor de Sicilia, el mallorquín Arnau Albertí, obispo de Patti (1534–44)[20]. Las acusaciones presentadas contra él por el fiscal fueron dos[21]:

1) haber contraído matrimonio tras su ordenación sacerdotal y haber tenido hijos; el fiscal aclara que la ordenación de casados era común en la Iglesia

[17] Sobre él, cf. Batiffol 1889: 184–187; Vogel-Gardthausen 1909: 422; Lambros 1909; Mercati 1935: 21 y n. 3, 96 n. 2, 155, 225–227; Patrinelis 1967: 87; Vakalópulos 1968: 328–329; Hassiotis 1970: 32 n. 5, 53, 58 n. 4, 76, 131; de Andrés 1970; Canart 1979: 173–191; RGK 3A, 599e; Floristán 1996: 212 n. 62; 2013a: 968–970. La base de datos *Pinakes* lo presenta como mercader de origen chipriota, cuando era de origen rodio. El error ya estaba en Batiffol (1889: 184). Sciambra (1963: 25) lo repitió para su hermano Juan.

[18] Cf. Giannelli 1950, *passim*; Canart 1979: 183–190. Del lote de ca. 30 manuscritos que eran de Francisco, tres quedaron en El Escorial, de donde desaparecieron en el incendio de 1671; otros 14 fueron ofrecidos a Sixto V, que los cedió al Colegio de San Atanasio; Francisco habría adquirido otros siete procedentes de Grecia e Italia meridional, de los que cinco habrían quedado en el Colegio Griego y otros dos habrían pasado a manos de otros beneficiarios; el resto se habría dispersado.

[19] Canart 1979: 176 y 182.

[20] Cf. Garufi 1920: 104–108, 200ss; DBI s.v. Albertini, Arnaldo [R. Zapperi].

[21] AHN Inq. lib. 873 f. 172 (doc. n.º 1).

griega, pero no el matrimonio de ordenados, que iba en contra de los cánones de las dos Iglesias.

2) haber negado la existencia del purgatorio; dice el fiscal que esta opinión no era tenida por herética antes del concilio de Florencia, pero luego sí.

La reacción de la comunidad griega de Mesina ante el encarcelamiento de Accidas no se hizo esperar. Elevaron un escrito de súplica al virrey Ferrante Gonzaga (1536–1546)[22] en el que decían que el purgatorio, como la procedencia del Espíritu Santo, había sido un punto de discrepancia entre las dos Iglesias, aunque admitían que en el Concilio de Florencia la Iglesia griega se había sometido a la latina[23]. Pese a ello, la doctrina del purgatorio nunca había sido aceptada en levante, sino que los griegos habían seguido creyendo lo mismo que antes del concilio. En su opinión, si se les perseguía por ello, se causaría una gran inquietud y no podrían estar seguros en el reino. En su momento, los griegos habían acudido al papa y alcanzado no ser molestados *super ritibus*[24]. Por todo ello pedían al virrey que intercediera ante el inquisidor para que no fueran molestados si creían lo mismo que la Iglesia oriental. En caso contrario, pedían licencia para ir libremente donde pudieran hacerlo[25].

En respuesta a la petición de los griegos del reino, Gonzaga escribió a Albertí y le pidió que, antes de proceder contra ellos, consultara al emperador. Así lo hizo el inquisidor con una carta a Carlos V fechada en Palermo el 22 de enero de 1542. En ella le decía que en el reino había muchos griegos venidos de Corón, Rodas y otras partes que no creían en el purgatorio. El error era antiguo, anterior al Concilio de Florencia, pero este había decretado que todo cristiano católico debía creer en él, y así lo habían aceptado los griegos. El problema se

22 DBE-e s.v. Gonzaga, Ferrante [G. Signorotto].

23 En efecto, el purgatorio fue una de las cuatro discrepancias doctrinales examinadas en Ferrara-Florencia, junto con el *filioque*, el primado papal y el uso del pan ázimo en la eucaristía. En el campo griego Besarión y Marcos de Éfeso sostuvieron opiniones diferentes sobre el «fuego purificador» (τὸ καθαρτήριον πῦρ). Fue el emperador quien puso fin a las discusiones entre ambos que, según Sirópulos, se cerraron sin ninguna conclusión, cf. AG 19–26; Syrópulos 1971: v.17–18, 26–39. Petit-Hofmann (1969) publicaron cinco discursos sobre el purgatorio pronunciados por griegos y latinos. El decreto de unión *Laetentur caeli* (6 de julio de 1439) define la pena del purgatorio y los sufragios de los vivos, cf. AG *appendix*. Cf. Gill 1959: 117–125.

24 Se refieren al *motu proprio* de León X del 18 de mayo de 1521 por el que ordenó a los obispos y clero latino que se abstuvieran de molestar a los griegos en la práctica de los ritos y costumbres aceptados por el Concilio de Florencia, sancionó la existencia de una doble jerarquía donde la había y abrió la puerta al nombramiento de un vicario («protopapa») donde no había obispo griego. El *motu proprio* menciona la licencia concedida por el Concilio de Florencia a ritos y costumbres de los griegos «quae non imputabantur haeresis», como el empleo del pan fermentado en la eucaristía, la comunión *sub utraque specie*, la fórmula oriental del bautismo y el uso del matrimonio por los sacerdotes casados antes de ordenarse. Nada dice del purgatorio. El *motu proprio* de León X y el breve de Clemente VII del 26 de marzo de 1526 que lo confirmó fueron editados por León Alacio (1638: 5–21) en versiones latina y griega, y posteriormente por muchos estudiosos. Cf. Plumidis 1970: n.os 8 y 9.

25 AHN Inq. lib. 873 f. 173.

había puesto de actualidad cuando en 1517 Lutero impugnó esta creencia en las tesis 14–29 de su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* con el que dio inicio a la Reforma. Para frenar la difusión de la negación, Albertí había investigado y había hallado que Manuel Accidas «era uno de los sembradores desta haregía», por lo que había mandado prenderlo. Accidas confesó sinceramente que había dicho a muchas personas que no había purgatorio. Con todo, al inquisidor le había parecido bien la propuesta del virrey y se lo había cedido bajo fianza hasta que el emperador decidiera qué se debía hacer. Albertí informó del caso también al inquisidor general cardenal Tavera (1539–1545)[26] y al Consejo de la Suprema y General Inquisición[27].

La resolución de la Suprema y del emperador se retrasó seis meses. Decidieron adoptar una postura conciliatoria, de amonestación con amenaza de castigo en caso de reincidencia. El 27 de junio de 1542 la Suprema comunicó a los inquisidores de Sicilia cómo debían proceder en este caso y el 13 de julio Carlos V escribió sendas cartas al obispo de Patti y al virrey Gonzaga haciendo lo mismo. La Suprema y el rey ordenaron que se amonestara a Accidas y a los demás clérigos griegos para que en adelante no dijeran ni publicaran nada contrario a la fe católica para escándalo de los fieles, advirtiéndoles de que en caso contrario se procedería contra ellos como si fueran herejes. Ordenó también poner a Accidas en libertad, con la amenaza de castigo si reincidía[28].

No tengo más noticias sobre este proceso. A juzgar por lo que sabemos de su biografía posterior (cf. *supra*), no parece que tuviera más problemas con la Inquisición. De la segunda acusación presentada contra él, la de contraer y hacer uso del matrimonio después de ordenado, nada dicen los documentos, bien porque no fuera cierta, bien porque se prefiriera silenciarla[29]. Lo cierto es que la convivencia entre las comunidades latina y griega de Sicilia, cada una con sus costumbres, ritos y disciplina eclesiástica, originaba algunos problemas de los

[26] DBE-e s.v. Pardo de Tavera, Juan [I. J. Ezquerra].

[27] AHN Inq. lib. 873 fs. 174v–175r.

[28] Copia de capítulos de dos de estas cartas y de la tercera entera (la del rey al obispo de Patti) se conservan en el expediente inquisitorial del proceso abierto cuarenta años después contra Atanasio Rasia por acusaciones semejantes (AHN Inq. leg. 1747 exp. 20; doc. n.º 2). La alarma sobre el estado de la Unión de Florencia no era exclusiva de Sicilia. Por bula del 6 de marzo de 1542 Paulo III revocó a los griegos de Venecia los privilegios concedidos por León X en 1521 y confirmados por Clemente VII en 1526 (cf. *supra*) porque rechazaban los acuerdos de Florencia y expulsaban de su iglesia de San Jorge a quienes los aceptaban, y ordenó que nadie fuera párroco de ella sin hacer profesión de fe. La bula fue derogada por otra posterior del mismo papa del 22 de junio de 1549. Cf. Plumidis 1970: n.º 15.

[29] El *motu proprio* de León X dice explícitamente que el Concilio de Florencia había permitido a los clérigos griegos casados antes de ordenarse hacer uso del matrimonio (*ordinati in sacris matrimonio ante ipsorum sacrorum ordinum susceptionem contracto uti*), pero que algunos ordinarios latinos de las diócesis en las que vivían dichos sacerdotes no se lo permitían (*cogentes… ordinatos in dictis sacris ordinibus matrimonio non uti*). Cf. Plumidis 1970: 241.

que he podido espigar ejemplos aquí y allá. Un caso de ello es el de fray Serafín de Sciacca (Agrigento) que, tras visitar en una ocasión Palazzo Adriano, en donde se había establecido una nutrida comunidad greco-albanesa, y ver que un sacerdote estaba casado y tenía un hijo, decidió contraer matrimonio aun siendo consciente de que lo prohibían los cánones de la Iglesia latina. El fraile hizo vida marital durante seis años creyendo que no pecaba, hasta que fue llevado ante la Inquisición de Palermo el 10 de diciembre de 1566. Se le reconcilió y condenó a seis años de galeras, que se le conmutaron por hábito penitencial por ser inhábil para el remo[30]. Dos años después el inquisidor Juan de Retana[31], en carta al inquisidor general cardenal Diego de Espinosa (1567–1572)[32], explicaba la difícil situación religiosa de los griegos del reino por los numerosos matrimonios mixtos entre griegos y latinos. Con frecuencia el marido seguía un rito y la mujer otro, lo que producía escándalos. Por ello se manifestaba partidario, bien de obligar a estos matrimonios a vivir según la Iglesia latina, bien de prohibirlos[33]. Las dudas sobre cómo actuar con la población griega del reino continuaron en los años siguientes. El 25 de febrero de 1573 la Suprema envió a los inquisidores de Sicilia una carta con instrucciones sobre el particular, pero según informaron los inquisidores el 10 de diciembre, el documento nunca llegó a sus manos. Ante esta circunstancia, los inquisidores investigaron en sus archivos y encontraron la provisión del emperador de julio 1542, que mandaron publicar en todo el reino. La Suprema ratificó la publicación y dio orden de que se enviara un duplicado de su carta de febrero[34].

Anomalías disciplinarias y litúrgicas en las que se vieron implicados clérigos griegos siguieron dándose con una cierta regularidad. Entre agosto de 1573 y noviembre de 1574 tuvo lugar el proceso contra un sacerdote griego, Lorenzo Masarrache, habitante de una aldea cercana a Paterno, en el obispado de Catania, a quien se acusó de haber conferido ilegalmente a otro griego todas las órdenes y haberle dado licencia para celebrar misa. El acusado confesó los hechos y añadió que la confesión *in articulo mortis* era suficiente para la salvación. Por ser de edad avanzada (80 años), enfermo y pobre, se le excarceló y se le confinó en casa del despensero del tribunal, pero poco después huyó de ella, al parecer con la ayuda de unos griegos que eran oficiales de galeras[35]. En 1579 cinco testigos denunciaron ante la Inquisición a fray Juan Rasia, tío paterno de Atanasio

[30] AHN Inq. lib. 875 f. 52. Fray Serafín salió en el auto público celebrado en Palermo el 30 de marzo de 1568, *ibid.* fs. 86–87.
[31] Tras seis años de oficio como inquisidor (1563–69), Retana fue elegido arzobispo de Mesina, cargo en el que permaneció hasta su muerte (1569–82).
[32] DBE-e s.v. Espinosa y Arévalo, Diego de [R. Gómez Rivero].
[33] AHN Inq. lib. 875 f. 52.
[34] AHN Inq. lib. 876 f. 77. No he podido encontrar esa carta.
[35] AHN Inq. lib. 898.

Rasia[36]. Según dijeron, cinco años antes (ca. 1574), estando en una ermita en las afueras de Mesina, había llegado un clérigo que le había preguntado si era sacerdote, a lo que Rasia contestó afirmativamente. Hablando de la eucaristía, fray Juan afirmó que el sacerdote en pecado mortal no consagraba y que Dios venía «sobre la hostia», pero no entraba dentro. A pesar de las amonestaciones que se le hicieron, se mantuvo firme en esta opinión[37].

De la visita que el inquisidor Páramo hizo a la ciudad de Mesina entre el 4 de abril y el 22 de agosto de 1588 son dos noticias relativas al clero griego. Páramo recibió testimonio contra dos sacerdotes griegos. Uno de ellos, cuyo nombre no recogen los documentos, vecino de Mesina, fue acusado de decir que no quería recibir el óleo santo de manos del obispo de la ciudad y que, si le obligaban a tomarlo, lo emplearía para encender las lámparas de culto[38]. Del otro no se dice explicitamente que sea griego, pero por su nombre (Andrea Aloisi, Ἀνδρέας Ἀλοΐσιος) y por el contenido de la denuncia parece probable que lo fuera. Se dice que residía en Molino de Suso, casal de Mesina. Dos testigos, uno directo y el otro indirecto, le acusaron de haber dicho, cuando predicaba las indulgencias de una bula de cruzada concedida por el papa, que el alma no sale luego del purgatorio, sino que tan sólo se alivia, sacando primero un brazo u otro miembro[39].

En la visita que los inquisidores hicieron a la isla en 1603 recogieron el testimonio de un clérigo llamado Baltasar Pagliaro que dijo que en la Pascua de Resurrección de ese año había ido con el vicario general de Mesina, doctor Borio, y el sacerdote Cola Colosio al priorato de Santa Catalina porque habían tenido noticia de que sus monjes no guardaban el calendario gregoriano y celebraban la Pascua en fecha distinta a la de los latinos. Examinaron los misales y vieron que, efectivamente, así era. Los monjes se justificaron diciendo que, si adoptaban el calendario gregoriano, serían rechazados por los griegos. Visitaron también los monasterios de S. Nicolás y Sta. María del Graffeo, en donde comprobaron que sí se celebraba la Pascua según el calendario gregoriano. Por la relación de la visita sabemos que los monjes de los tres cenobios eran griegos, salvo el superior de Santa Catalina, fray Pacomio, que era de Mesina[40].

Todas estas denuncias responden, en parte, a la política eclesiástica inaugurada tras la conclusión del concilio de Trento (1563)[41]. La organización de la

[36] Sobre él y su proceso, cf. Floristán 2019b. Cf. cap. II.
[37] AHN Inq. lib. 898 f. 101v.
[38] AHN Inq. leg. 1755, relación de los testimonios sacados por el inquisidor Páramo en la visita a Mesina de 1588, n.º 36.
[39] *Ibid.* n.º 12.
[40] AHN Inq. lib. 898 fs. 153v–154r. Sobre Pacomio de Mesina, cf. Floristán 2000: 187ss.
[41] Cf. Peri 1967, 1973 y 1984 para los párrafos que siguen.

Iglesia primitiva se había regido por los principios de un obispo por diócesis, un patriarca por territorio y un único Imperio cristiano, con independencia de las tradiciones cultuales y lingüísticas que convivían en cada territorio. En el Medievo el principio de universalidad se quebró por el cisma y sus efectos históricos, en particular, las cruzadas. La Iglesia griega intentó expandir su jurisdicción en Italia alegando la desobediencia de los papas al Imperio, y la latina creó una jerarquía propia en los territorios conquistados por los cruzados. Se inauguró así lo que Peri denominó «régimen franco-normando» o «cruzado», en el que dos o más obispos convivían en una misma diócesis al frente de las distintas comunidades existentes (latina, griega, armenia, etc.). El Concilio de Ferrara-Florencia (1438–39) puso fin a esta situación. La Iglesia griega aceptó la primacía de Roma en la cristiandad, a la vez que la latina admitía un gobierno más colegiado y episcopal, con mayor autonomía de los sínodos y jerarquías locales. La Unión selló la vuelta a la situación original. Aun así, con frecuencia los griegos de Italia y de los dominios venecianos se veían forzados a hacer profesión de fe y eran molestados por las autoridades locales, que buscaban cercenar sus libertades religiosas. A pesar de ello, la Unión se mantuvo, al menos nominalmente, hasta el concilio de Trento. Tras él se produjo una vuelta a la situación preflorentina, en la que los términos «ortodoxo» y «católico» habían sido mutuamente excluyentes. Se abrió una nueva etapa de «normalización» en la que los papas revocaron las perrogativas que tenía el clero griego de autonomía de la jerarquía católica. El breve *Romanus pontifex* de Pío IV (1564) y la bula *Providentia romani pontificis* de Pío V (1566) trataron de imponer, en las décadas finales del siglo XVI, esa normalización a las comunidades griegas y albanesas asentadas en diversas regiones de Italia, que intentaban mantener, junto a la lengua, la dependencia jerárquica del patriarcado de Constantinopla o del arzobispado de Acrida.

En 1573 se instituyó la «Congregación para la reforma de los griegos» con el objetivo de elaborar un estatuto canónico unitario para todas las comunidades de lengua y rito griego. Los documentos pontificios de la época evitan el término «Iglesia griega» y emplean el de «rito griego», con la intención de reforzar la unidad frente a la Reforma. Con todo, parece que se reconocía la presencia en Italia de una Iglesia griega paralela a la latina. Su existencia se deducía de los vínculos que las comunidades griegas mantenían con levante en temas como el sacramento del Orden, el dogma y las costumbres litúrgicas: los viajes a levante de los aspirantes al sacerdocio para su ordenación, las visitas pastorales regulares de obispos griegos a las comunidades del sur de Italia, las indulgencias traídas de levante, el rechazo del crisma bendecido por obispos latinos, etc. A finales del s. XVI la Congregación distinguía tres grupos de griegos según su

grado de adhesión a Roma: I) los restos del helenismo medieval, latinizados lingüísticamente, pero que conservaban el rito oriental por tradición; II) los italogriegos venidos de Albania, Grecia, islas, etc., que vivían con el rito griego; III) grupos compactos de emigrados albaneses y griegos, establecidos sobre todo en Calabria y Sicilia, con estrechas vinculaciones dogmáticas y canónicas con la Iglesia griega. La actitud de Roma con cada uno de estos grupos fue distinta: a los primeros se les hizo pasar al rito latino; a los segundos se les permitió conservar el griego con dos condiciones, la eliminación de los errores y la aceptación de la dependencia jerárquica de los obispos latinos; finalmente, se intentó combatir las opiniones cismáticas del tercer grupo y, sobre todo, impedir sus relaciones con la Iglesia oriental.

Los trabajos de la Congregación culminaron en la *Perbrevis instructio* de 1595[42], que fijó las exigencias que debían cumplir las comunidades italogriegas. Se concentraron principalmente en dos puntos, el reconocimiento del primado papal y de la jurisdicción eclesiástica latina, con todo lo que implicaba (conmemoración del papa y del obispo en la misa, aceptación de las indulgencias de Roma, ordenación por los obispos latinos y recepción de los santos óleos de manos de estos), y la correcta administración de los sacramentos. En el campo doctrinal los puntos exigidos fueron los tradicionales del *filioque* y de la existencia del purgatorio, y en el de las costumbres, la observancia de ayunos, fiestas y vigilias, la presencia de agua bendita en las iglesias, la limpieza de los manteles, etc. Frente a la opinión, mayoritaria entre los latinos, de que la situación política y social de los griegos era consecuencia del cisma, la Congregación adoptó una política de tolerancia y conservación del rito griego en todo lo compatible con los cánones de Trento. El problema residía en los abusos detectados en las prácticas litúrgicas griegas, que algunos achacaban al rito o, incluso, a la propia doctrina. De ahí que, partiendo de una consideración del rito latino como *melior*, *tutior*, algunos preferían eliminar el rito griego antes que corregir sus abusos. Este, sin embargo, gozó de la protección de destacados eclesiásticos, algunos de ellos eminentes humanistas y helenistas, como el papa Gregorio XIII o los cardenales Sirleto, Carafa y Santoro, que se erigieron en los protectores de la nación griega frente a la incomprensión de buena parte del clero y autoridades locales.

[42] *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum*, Romae: ex typographia rev. Cam. Apostol. 1597.

2. Hilarión Cuculis

La primera noticia que tenemos del procesamiento de Hilarión Cuculis (Ἰλαρίων Κουκούλης) por la Inquisición de Sicilia es una carta de los inquisidores de Palermo al Consejo de la Suprema del 9 de abril de 1699[43]. En ella informan de que el comisario de Mesina ha enviado a Palermo, sede del tribunal, una sumaria contra «Hilarión Cocoli», natural de la isla de «Luzante» (Zante, Ζάκυνθος) y residente en Mesina. Basándose en las declaraciones presentadas contra él por cinco personas, los calificadores lo habían declarado perjuro, escandaloso, irreverente en la celebración de la misa, cismático y relapso. Fue acusado también de dar culto a un hereje llamado Gregorio «Parma» (Palamás, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς)[44], condenado por la Iglesia, y de proposiciones impías, temerarias y notoriamente heréticas. A la vista de los testimonios, los inquisidores votaron su ingreso en prisión y el secuestro de sus bienes. Sospechaban que tendría más cómplices, pero confesaban no tener constancia de ello. Por ser materia grave, decidieron informar a la Suprema. Esta ordenó a los inquisidores que encarcelaran a Cuculis y remitieran una copia del proceso, del voto y del resultado de las investigaciones hechas contra los cómplices una vez concluidas.

Hilarión tenía 28 años de edad y era monje basilio y sacerdote. Había llegado a Mesina procedente de Santa Catalina del Sinaí como abad electo del priorato (μετόχιον) que el monasterio tenía en la ciudad. Era de buena familia, originaria de Candía. Su padre había pasado al Zante cuando Creta cayó en manos de los turcos en 1669, dejando en ella todos sus bienes. En Zante se mantuvo de un sueldo que le asignó la Señoría de Venecia. Hilarión fue acusado por cinco testigos, todos ellos eclesiásticos: dos griegos de la orden basilia (un sacerdote y un diácono), un jesuita natural de Quíos, un clérigo griego de Mesina de 21 años y otro latino de la misma ciudad. Las acusaciones y sus calificaciones son las antes mencionadas. Por todas ellas Hilarión fue puesto en la cárcel de la Inquisición de Palermo el 15 de mayo de 1699[45].

En la primera audiencia, celebrada un día después, Hilarión dio su genealogía y confesó su condición de sacerdote y religioso del monasterio de Santa Catalina. Dijo ser víctima de las calumnias de su predecesor en el priorato, fray Atanasio

---

[43] AHN Inq. leg. 2299 s.f.

[44] Sobre Gregorio Palamás (ca. 1296–1359), cf. DTC: vol. XI, cols. 1735–1776 (Palamas, Grégoire) y 1777–1818 (Palamite, controverse) [M. Jugie]; ΘΗΕ: vol. 4, cols. 775–794 [Π. Κ. Χρήστου]; DSp.: vol. XII, cols. 81–107 [J. Meyendorff]; PLP: vol. 9, n.º 21546, pp. 108–116; Meyendorff 1959.

[45] AHN Inq. leg. 2297 exp. 4 (relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia el 16 de junio de 1699, enviada con carta del inquisidor fiscal Francisco Miranda y Gayarre del 18 de junio) fs. 3v–6r.

Cavalis (Ἀθανάσιος Καβάλλης), que lo había acusado por envidia y enemistad[46]. Refutó las acusaciones que le habían hecho, en especial, la negación del purgatorio y el rechazo del *filioque*. Según sus acusadores, sostenía que en el credo debía rezarse *et in Spiritum Sanctum qui ex Patre tantum procedit, et non ex Filio*. Los testigos decían que así se había cantado en la iglesia de Santa Catalina de Mesina el día del Corpus. Le acusaron también de haber dicho, tras hacer profesión de fe, que lo había hecho forzado y que era un error. Además, había distribuido la comunión a griegos cismáticos dejando el cáliz durante 24 horas. Su predecesor Cavalis dijo haber oído a una griega afirmar que a él lo habían quitado por católico y que habían puesto a Cuculis por cismático. Según su testimonio, Hilarión había afirmado también que todos los italianos estaban condenados. Algunos habían informado a Cuculis de las acusaciones que se le hacían y le habían instado a huir, pero él había preferido quedarse para defenderse. La audiencia continuó el 18 de mayo. Se tradujo una carta griega que se le había confiscado en el momento de su detención para comprobar su contenido, pero resultó ser de su madre, que le pedía que regresara al Zante. Cuculis se defendió diciendo que todos sus acusadores eran enemigos declarados suyos y que sus denuncias eran falsas. Siempre había sido católico, no cismático, había creído en el purgatorio y en la doble procesión del Espíritu Santo aunque no se especificara en el credo griego, y no había dado la comunión a griegos cismáticos ni había dejado el cáliz con el vino durante 24 horas. La audiencia continuó al día siguiente. Hilarión insistió en la parcialidad de los acusadores: uno de ellos había sido discípulo y sacristán de Cavalis y se había enemistado con Cuculis porque al llegar le había quitado la sacristanía; otro era amigo de aquel, y el diácono que había venido con Hilarión desde el Sinaí se había confabulado con Cavalis para acusarlo a cambio de dinero, si bien luego se había retractado ante notario en Reggio. Hilarión admitió haber celebrado el oficio litúrgico de Gregorio Palamás el segundo sábado de la cuaresma de 1698[47], pero por ignorancia, porque Cavalis no le había advertido de que estaba condenado, para así tener un motivo para acusarlo. Celebró el oficio porque estaba en el misal de la iglesia, misal que luego había destruido al saber que estaba prohibido. Ese

[46] En una carta a la *Propaganda Fide* del 14 de abril de 1698 el arzobispo de Mesina informa de que Cavalis, monje sinaíta, había dejadó el monasterio de Sta. Catalina del Sinaí por sus ideas filocatólicas. Tras su marcha, fue párroco en Quíos y Livorno, en donde hizo profesión de fe en 1685 (ACPF SC Greci 1 f. 223). Durante un tiempo celebró en la iglesia de los mainotes establecidos en Soana (Toscana). El 24 de abril de 1688 Giorgio Cecri pidió a la *Propaganda* en nombre de los griegos de la localidad que Cavalis se quedara con ellos. El 30 de septiembre de 1698 fue confirmado en el priorato de Sta. Catalina de Mesina. Cf. Hofmann 1927: 240 n. 3; Korolevskij 1947: 145; Tsirpanlís 1979: 126, 147.

[47] La festividad de Gregorio Palamás se celebra dos días al año, el 14 de noviembre y el segundo domingo de Cuaresma. Cf. ΘΗΕ: vol. 4, cols. 794–796 [Γ. Μπεκατῶρος].

mismo día 19 de mayo Hilarión recibió la primera monición de las tres preceptivas a confesar la verdad, a la que respondió diciendo que ya la había dicho y que estaba dispuesto a derramar su sangre por la Iglesia romana. Prescindiendo de factores personales como la rivalidad entre Atanasio e Hilarión por el priorato del hospicio y de la iglesia de Santa Catalina de Mesina, los datos contenidos en el expediente inquisitorial parecen indicar que el problema que se dirimía era el de la mayor o menor proximidad de uno y otro a la doctrina y liturgia católicas. Cuculis hizo profesión de fe como todos los monjes y clérigos que venían de levante para servir a las comunidades de rito griego de Italia, pero parece que lo hizo con reservas. El rechazo del purgatorio y la omisión del *filioque* en el símbolo serían prueba de sus reticencias ante la doctrina romana. Frente a él se situaba Atanasio Cavalis, cuya aceptación del dogma latino en estos puntos parecía más clara.

La segunda audiencia se celebró el 20 de mayo, y la tercera y última, el 25–26 de junio. En esta se le entregaron las acusaciones, que una vez más negó. El 7 de julio se le comunicaron oficialmente los cargos en presencia de su abogado. Se pidió al comisario de la Inquisición de Mesina que los testigos los ratificaran. Las ratificaciones llegaron a Palermo con un escrito en griego fechado el 12 de octubre, cuyo contenido no se especifica en el informe[48]. El 23 de diciembre Cuculis compareció de nuevo ante el tribunal a petición propia. Manifestó su temor de que la causa no se cerrara con la celeridad que deseaba, para esperar las declaraciones de dos testigos, Nicéforo Codone (¿Κωδούνης?) y Anastasio Quirio. El primero se había ido a levante y el segundo había salido hacia Roma antes de su encarcelamiento, por lo que era difícil que sus testimonios llegaran con rapidez. Por ello pidió que el proceso continuara sin esperarlos y que se resolviese con misericordia. El 10 de febrero de 1700 el inquisidor fiscal anunciaba desde Palermo que el proceso estaba traducido para su envío a Madrid y que se había pedido al arzobispo de Mesina que enviara las nuevas informaciones recibidas contra Cuculis el 7 de enero de ese año[49], que se habían juntado con la documentación anterior[50].

De nada sirvieron las peticiones de Cuculis, porque el proceso se dilató dos años más. El 13 de enero de 1701 los inquisidores de Sicilia informaban una vez más al inquisidor general Baltasar de Mendoza y Sandoval (1699–1705)[51] de que

[48] AHN Inq. leg. 2297 exp. 5 (relación de las personas que están en la cárcel del Santo Oficio de Palermo el 20 de octubre de 1699, enviada con carta del inquisidor fiscal del día siguiente) fs. 21v–22r.
[49] Quizás las de Codone y Quirio, aunque en este último caso es dicícil que se tratara de una acusación por lo que diré más adelante.
[50] AHN Inq. leg. 2297 exp. 6 (relación de causas pendientes a 10 de febrero de 1700 remitida con carta del inquisidor fiscal de ese día) f. 20r-v.
[51] DBE-e s.v. Mendoza y Sandoval, Baltasar de [R. López Vela-T. Sánchez Rivilla].

Cuculis había sido acusado de cismático y de dar culto a Gregorio «Panamá»[52]. El 27 de febrero Hilarión presentó una alegación en su defensa. Por la enfermedad que padecía y previo informe de un médico, se le permitió pasar una hora fuera del calabozo, lo que hizo el 1 de marzo[53]. El 12 de mayo llegó al tribunal la información sobre Cuculis pedida al ordinario de Mesina y la causa quedó vista para sentencia[54]. Con todo, aún seguía pendiente en octubre[55]. Finalmente, el 31 de enero de 1702 se votó su suspensión y se exhortó a Cuculis a aprender y observar los ritos griegos aprobados por la Iglesia romana, abandonando los declarados cismáticos[56].

Un documento del archivo de la *Propaganda Fide* arroja algo más de luz sobre el enfrentamiento entre Cavalis y Cuculis[57]. Se trata de una carta sin fecha de Anastasio Quirio («Chirio»), que testificó en el proceso de Cuculis (cf. *supra*), a los cardenales de la *Propaganda*. Quirio, que se define como católico de rito griego originario de Yánina, dice que ha ido a Roma para ser ordenado por Onofrio Constantini, obispo griego residente en la ciudad[58], para poder ministrar en la parroquia griega de Nápoles para la que había sido elegido. Acusa a Cavalis de retrasar su ordenación con la intención de hacerse él con esa parroquia. Quirio afirma que podría haber ido a Venecia para que lo ordenara el arzobispo de Filadelfia, pero que ha preferido hacerlo en Roma, lo que era una prueba de su aceptación del dogma romano. Acusa a Cavalis de ocupar tiránicamente el hospicio del monasterio de Santa Catalina de Mesina, cuyos ingresos no enviaba al Sinaí, sino que retenía para sus negocios. Unos años antes los superiores del Sinaí le habían enviado un ecónomo para quitarle el puesto, pero Atanasio lo había acusado ante la Inquisición, que lo había metido en la cárcel, en donde aún estaba[59]. Los monjes sinaítas desistieron de enviar otro

---

52 AHN Inq. lib. 903 fs. 393 + 400 = 396–397.

53 AHN Inq. lib. 902 f. 382r–v: relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia desde el 7 de octubre de 1700 hasta el 6 de abril de 1701. Fue enviada a la Suprema con carta de los inquisidores de Palermo del 6 de abril (*ibid.* f. 385r).

54 AHN Inq. lib. 902 f. 389r: relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia desde el 7 de abril hasta el 16 de junio de 1701.

55 AHN Inq. lib. 902 fs. 376v–377r: relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia desde el 16 de junio hasta el 19 de octubre de 1701. Fue enviada a la Suprema con carta de los inquisidores de Palermo del 20 de octubre (*ibid.* f. 373r).

56 AHN Inq. leg. 2297 exp. 7 (relación de causas pendientes en la Inquisición de Sicilia el 8 de febrero de 1702, remitida con carta de ese mismo día), f. 4v. En relaciones posteriores ya no aparece su nombre, e.g. en la del 28 de junio de 1702 (AHN Inq. lib. 902 fs. 403–407).

57 ACPF SC Italo-greci vol. 2 fs. 186–187.

58 En 1665 fue consagrado arzobispo de Dibra (Macedonia) por Atanasio II de Acrida. Ejerció de obispo ordenante en Roma para los sacerdotes de rito griego hasta su muerte el 20 de marzo de 1717. Cf. Rodotà 1758–63: vol. III, 219; Borgia 1935: 95ss.

59 Los hechos coinciden con los del proceso de Cuculis. La carta de Quirio, sin fecha, se ha conservado entre documentos de la década de 1680 y del año 1694, pero nada excluye que sea posterior. De ser así, debería de ser de c. 1701, cuando Cuculis aún estaba en las cárceles secretas de la Inquisición.

ecónomo por miedo de que corriera la misma suerte y resolvieron negociar con los griegos de Mesina la cesión de la administración del hospicio a cambio del envío al Sinaí, todos los años, de 100 cequíes y del compromiso de mantener cuidada la iglesia. Si Atanasio era expulsado, tendría que dar cuenta de su administración, como lo había tenido que hacer cuando años antes se le había echado de la iglesia griega de Livorno. Por ello tenía puesta la vista en la iglesia griega de Nápoles y quería mantener a Quirio alejado de ella. Del testimonio de Quirio se deduce que, además de cuestiones teológicas y disciplinares, en el conflicto entre Cavalis y Cuculis se dirimía también la limosna que el priorato de Mesina enviaba al Sinaí. Los monjes sinaítas quisieron seguir controlando los ingresos del hospicio mediante un ecónomo, pero, al no conseguirlo, decidieron negociar con la comunidad griega la cesión de su dirección a cambio de una limosna anual.

La acusación de Quirio contra Cavalis tuvo su origen en los hechos siguientes. Ocho años antes habían llegado a Mesina con sus barcos unos comerciantes griegos, que el día de Pentecostés fueron a la iglesia del hospicio de Santa Catalina a oír misa. Cavalis rezó el credo con inclusión del *filioque*, lo que causó un gran revuelo. Luego, el celebrante pidió a Quirio que lo recitara. Este tomó un libro litúrgico estampado en Venecia y lo recitó sin el *filioque*, con lo que se calmó el tumulto. Dice Quirio que el libro es el mismo que se emplea en el Colegio de San Atanasio de Roma, en el que sí se añade el *filioque*. En su carta a los cardenales de la *Propaganda* Quirio se pregunta por qué Cavalis no había denunciado los hechos cuando habían sucedido, y su respuesta es que no lo había hecho porque no había considerado errónea la omisión, por lo que le acusa de fariseísmo. Dice que la doble procedencia había sido declarada dogma en el Concilio de Florencia, pero que no se había obligado a la Iglesia griega a incluir el *filioque*, y que de hecho se rezaba sin él «per evitare i scandali et i tumulti di gente idiota»[60]. Ante la posibilidad de ser acusado de cisma por estos

[60] La discusión sobre el *filioque* en sus aspectos histórico (los motivos de la adición) y dogmático fue el asunto que más ocupó a los padres sinodales en Ferrara-Florencia: cf. AG 49–218 (discusiones sobre la adición) y 250–390 (discusiones dogmáticas); Syrópulos 1971: VI.21–42; VII.16–23; VIII.3–6, 12–13, 21–43; IX.6–30. El decreto de Unión (AG *appendix*) explica la adición de los latinos por el deseo de recalcar la unidad esencial de las naturalezas del Padre y del Hijo en un momento en que era necesario. La postura de los griegos quedó clara en las palabras de sus representantes en la negociación final del decreto (AG 446: τὸ τῆς προσθήκης, καὶ ἡμεῖς οὐ δεξόμεθα ταύτην πώποτε, ἀλλ᾿ ἐκχωροῦμεν ὑμῖν ἔχειν ταύτην ἐν ταῖς ὑμῶν ἐκκλησίαις, οὐ μὴν ἐν ταῖς τῆς ἀνατολῆς) y en la conversación que mantuvieron con unos embajadores ingleses con los que coincidieron en Bolonia cuando iban de vuelta a Venecia para embarcarse en dirección a Constantinopla (Syrópulos 1971, X.27: Οἱ δὲ [sc. πρέσβεις ἐκ τῆς Ἀγκλιτέρας] πάλιν ἐρώτησαν· Καὶ περὶ τῆς προσθήκης τί γέγονεν; Ἐξέβαλον αὐτὴν οἱ ἡμέτεροι ἀπὸ τοῦ συμβόλου, ἢ ὑμεῖς προσεθήκατε ταύτην ἐν αὐτῷ; Καὶ ὁ Φίλιππος· Οὔτε ἡμεῖς προσεθήκαμεν αὐτὴν ἐν τῷ συμβόλῳ, οὔτε οἱ Λατῖνοι ἐξέβαλον αὐτήν, ἀλλ᾿ ἐστέρχθη ἵνα λέγωμεν αὐτὸ ἡμεῖς μὲν ἄνευ προσθήκης, οἱ δὲ Λατῖνοι μετὰ τῆς προσθήκης). Sobre la discusión en torno al *filioque* y el acuerdo alcanzado, cf. Gill 1959: 131–269; 1964: 254–263.

hechos, Quirio recuerda que la conversión está al alcance de todos y pone los ejemplos de san Pablo y san Agustín. Cierra la carta remitiéndose al testimonio que puede dar de él Onofrio Constantini, ante el que había hecho confesión general el año santo. Constantini lo había examinado sobre sus sentimientos católicos punto por punto y lo había hallado suficientemente instruido[61].

Con carta del 31 de enero de 1702 los inquisidores de Sicilia enviaron a la Suprema copia del sumario de Cuculis[62]. En ella dicen que lleva mucho tiempo en la cárcel (desde el 15 de mayo de 1699), en la que enfermó y estuvo a pique de morir. Por ello decidieron suspender la causa hasta consultarla con la Suprema. Cuculis es hombre de bien, modesto, buen religioso, digno de compasión, y se ha demostrado la falsedad de las acusaciones que le habían hecho sobre el purgatorio, no confesarse y otros capítulos. Por último, añaden que van a investigar si pueden proceder contra Cavalis por haber intentado retener el priorato de Santa Catalina mediante acusaciones falsas. Parece, sin embargo, que Cavalis siguió al frente de él. Así se deduce de una carta de Cosme, arzobispo de Sinaí y Raitú (Σινᾶ καὶ Ῥαϊθοῦ), al papa Clemente XI de mayo de 1703 para recomendarle a un monje llamado Benjamín al que enviaba como ecónomo del priorato. En la carta pide al pontífice que lo acoja con afecto y le favorezca en todas sus necesidades. La *Propaganda*, sin embargo, basándose en la información que dio el arzobispo de Mesina, apoyó a Cavalis en la disputa por el cargo (1704)[63].

Apéndice documental

1. AHN Inq. lib. 873 f. 172

Articuli de quibus Manuel Aczida p*res*byter grecus accusatur apud S*anctum* Officium Inq*uisition*is in hoc Sicilie regno.

Presbyter Manuel Azida grecus inter alia accusatur p*er* *pro*motorem fiscalem huius Sancti Officii de duobus criminibus.

Primum est quod post susceptionem sacrorum ordinum contraxit matrimonium cum quadam muliere ex qua suscepit filios et cum ea cohabitavit usque ad diem quo captus fuit. et licet grecis permittatur contrahere matrimonium et postea promoveri ad sacros ordines si velint, non tum eis conceditur suscipere sacros ordines et postea contrahere matrimonium, quod est contra canones grecorum et latinorum. unde taliter contrahentes male videntur sentire

[61] 1700 fue año santo romano, lo que me hace pensar que la carta sea del siguiente, porque en ella se considera como un hecho pasado. Esto refuerza la hipótesis expuesta en la n. 59.
[62] AHN Inq. leg. 2300 s.f. No he podido localizar esa copia, que sabemos que constaba de 12 folios.
[63] Hofmann 1927: 239–241 y 295–296 doc. n.º 33; Korolevskij 1947: 146.

de sacramentis ecclesie et ad fundandam intentionem dicti promotoris fiscalis producuntur l*itte*re episcopi ordinatoris et inf*rascrip*tum (?) dotalitium.

Secundum est de quo accusatur dictus presbyter Manuel quia dixit se credere et tenere non esse purgatorium, et q*uam*vis apud grecos error iste non reputaretur heresis ante concilium Florentinum, tum post dictum concilium heresis censetur. cui interfuerunt tam greci quam latini approbantes decisionem dicti concilii (paucis grecis exceptis), cantarunt *Te Deum laudamus*. incipit decretum *Exultent celi letetque terra* et c*etera*. et hodie est una de heresibus lutheranorum.

2. AHN Inq. 1747 exp. 20

[f. 41r] Copias de algunas letras de su Mag*esta*d y de el Consejo de la Sancta General Inqui*sició*n | escriptas a los inquisidores del reyno de Siçilia sobre lo tocante a los griegos | que allí están, sacadas de los libros del Sancto Off*ici*o del dicho reyno.|

[Dos párrafos sin relación con el tema]

[14] En lo que toca a lo que escribe de los griegos que están en Meçina y de | el que tiene preso por haver dicho que no ay purgatorio y haversse | casado después de hordenado de Orden sacro, esto se consultó con | su Mag*esta*d y mandó que los dichos griegos sean amonestados por | hedictos que de aquí adelante no digan ni publiquen los dichos | errores ni otros algunos contra lo que tiene n*uest*ra sancta fee ca|thólica e Yglesia romana por que no escandalizen los fieles | xptianos, aperçibiéndoles que se proçederá contra ellos por todo | rigor de derecho. Y quanto al que v*uestra* m*erced* prendió y tiene dado | en fiado, mándele pareçer ante sí y reprehéndale grandemente,| y en particular se le haga la dicha munición y álçesele la carçerería.||

[f. 41v] [Dos párrafos más sin relación con el tema]

[6] Guarde | N*uest*ro Señor la mag*nífi*ca y muy r*everen*da persona de v*uestra* m*erced*, de Vall*adol*id a 27 | de junio 1542.|

Ad mandata d*omini* v*estri*,| el liçen*ci*ado Aguirre.| H*ieronymus* e*pisco*pus Pacen*sis*.| Al mag*nífi*co y muy r*everen*do s*eñ*or el ob*is*po | de Pati inqui*sid*or app*ostóli*co en el rey*n*o de Siçilia.|

El rey |

R*everen*do in Xpo. padre, ob*is*po inquisidor amado, consejero nuestro.| En Vall*adol*id reçivimos v*uest*ra carta en que nos avisábades de lo que | havía pasado entre vos y n*uest*ro visorey sobre el clérigo griego | que habíades hecho prender y cómo por hevitar escándalo | se le entregastes con fianças. Y porque hasta aora el muy | r*everen*do cardenal e inquisidor general y los del Consejo del S*an*to Off*ici*o

| no se havían resolbido de lo que se havía de hazer, dexamos | de responderos. Y para que estéys imformado de lo que acá | se ha proveýdo, os embiamos con esta la copia del capítulo | que sobre ello mandamos escrevir al dicho visorey. Y ||[f. 42r] pues por él y por las cartas que con esta se hos emvían del d*ic*ho | Consejo entenderéis cumplidamente lo que habéys de hazer, ro|gámosos y exortamos que en esto os governéis conforme a lo | susodicho, amonestando así al clérigo como a los otros griegos | que de aquí adelante no caygan en semejantes errores, porque | haziéndolo no podrán dexar de ser castigados conforme | a derecho. Y en esto pondréis la diligençia que es razón,| y de lo que subçediere nos daréys avisso por v*uest*ras letras. Dada | en Monçón a 13 de jullio año de 1542.|

Yo el rey.| H*ierónimo* Urríes secret*ari*o.|

El sobrescripto desta carta no se pudo leer porque faltaba la | mitad dél, que havía ydo en la nema que le faltava, y solo | havía estas palabras: isto padre ama o el obispo de or | de la herética l reyno de Siçilia[64].|

Copia del capítulo de la carta de su Mag*esta*d que escrivió al visorey | de Siçilia sobre el clérigo griego.|

El negoçio del clérigo griego y de los otros de su naçión es de tal | qualidad, que a ninguna persona, aun de las exemptas y pri|villegiadas, como son embaxadores, se permitería puesto que | fuessen cosas de menos importançia. Y en esta, después de vista | y platicada con el muy r*everen*do cardenal de Toledo, inqui*sid*or general,| y Consejo de la Inquisiçión, ha parecido que los inquisidores | de este reyno amonesten a todos los griegos que en él ||[f. 42v] se hallaren, que no digan ni publiquen cosas en perjuicio de | nuestra sancta fee cathólica, scándalo y alteraçión de los fieles | xptianos; donde no, que se proçederá contra el que se hallare cul|pado como contra herege, y que el mismo aperçibimiento se haga | al clérigo que prendió el inquisidor, y que le suelten con avisso | que si otra vez cayere en semejantes errores, será muy bien | castigado. Vos de v*uest*ra parte devéys hazer lo mismo, avisando | a los griegos desta provissión, en la qual se ha habido la Inqui*sici*ón | harto piadossamente.|

Esta copia del capítulo de la carta que scrivió el emperador al | visorey de Siçilia está en la Inquisición entre las cartas e provi|siones y no dize más que esto ni tiene fecha, etc. Pero por otra | copia de una carta que está junto a ella escripta de don Ger*óni*mo | de Urríes al ob*is*po de Pati inquisidor pareçe que es fecha a | 15 de jullio 1542, y en ella haze mençión cómo le emvía la | dicha carta y capítulo de la del visorey. Y no tiene otra cossa que importe sacarse.|

[64] Las palabras de la nema se pueden reconstruir así: «[Muy reverendo en Cr]isto padre ama[d]o, el obispo de [Patti, inquisid]or de la herética [pravedad en e]l reyno de Siçilia».

V

El Santo Oficio y las comunidades greco-albanesas de Val di Mazara en los siglos XVI y XVII*

1. La Inquisición española en Sicilia

Como es sabido, los reinos que conformaban la Monarquía Católica de los Habsburgo españoles (siglos XVI y XVII), entre ellos, el de Sicilia, conservaron su autonomía administrativa y sus instituciones de gobierno y estuvieron unidos tan solo por la figura del rey. Hubo, sin embargo, un Consejo cuya autoridad se extendió a todos los territorios de la corona, con la excepción de los dominios borgoñones y los territorios italianos de Milán y Nápoles: el Consejo de la Suprema y General Inquisición, la llamada «Inquisición española» para distinguirla de la medieval o romana[1]. Este tribunal nació en Castilla en 1480 y pocos años después se extendió a Aragón, de donde pasó a Italia en 1500. Durante la primera mitad del Quinientos encontró la oposición de los gobernantes y de la nobleza de los reinos de Nápoles y Sicilia, que se manifestó en diversas revueltas (1504, 1510 y 1547 en Nápoles; 1516 y 1523 en Sicilia). En Nápoles la cuestión religiosa iba ligada a la de la soberanía, porque el reino estaba bajo dominio español por enfeudación del papa. Cuando en 1546 se intentó introducir la Inquisición española con plenos poderes temporales y espirituales, se hizo con la doble finalidad política de aislar el reino de la influencia romana y controlar el aparato administrativo y las instituciones locales. El intento provocó la firme oposición de sus barones entre enero y agosto de 1547, que veían en el nuevo

* *Luca Matranga e il suo tempo storico*, a cura di Matteo Mandalà e Gezim Gurga, Palermo: UP, 2021, pp. 49–83.

[1] Para una imagen general de la Inquisición remito a los estudios de Lea 1983, Kamen 1967, Bennassar 1981, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000, García Cárcel 1976 y 1980, Dedieu 1989 y 1990, Contreras 1997 y Martínez Millán 2007. Para una bibliografía de los estudios inquisitoriales, cf. van der Vekene 1982–92; Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. I, 1487–1503 [M. Avilés]. Para una panorámica historiográfica de los estudios sobre la Inquisición, cf. Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. I, 3–39 [J. Pérez Villanueva]; vol. III, 83–168 [R. López Vela].

tribunal una limitación de su autonomía. Paulo III apoyó a los rebeldes, lo que obligó a Carlos V a abandonar el proyecto. Desde entonces, en Nápoles solo quedó la Inquisición romana bajo supervisión de la corona. En Sicilia, en cambio, la oposición fue menor, en parte porque la institución encajaba bien en la tradición política del reino de sometimiento del poder eclesiástico al civil: el virrey actuaba como «vicepapa» y controlaba el poder eclesiástico, una de cuyas manifestaciones más destacadas era la Inquisición. De este modo, mientras que en Nápoles la oposición del reino impidió la consolidación del Santo Oficio al «modo di Spagna», en Sicilia quedó afianzado desde 1546 con plenos poderes temporales y espirituales[2].

La Inquisición española había sido otorgada en 1478 por bula de Sixto IV (1471–1484) como tribunal eclesiástico para la persecución de la herejía. En un principio el papa quiso retener su control, en especial mediante la designación del inquisidor general, pero finalmente tuvo que cederlo ante la presión de Fernando el Católico, que lo quería para sí de forma absoluta[3]. De este modo la Inquisición nació ligada al aparato político estatal como instrumento de un proyecto político unitario basado en la limpieza y ortodoxia de la doctrina cristiana y sus prácticas[4]. En la base de su creación, como en la de otras instituciones semejantes de otros países, estuvo la colaboración entre la Iglesia y el Estado para el control de la disidencia doctrinal y la creación de una sociedad uniforme, dotada de cohesión en los planos social, ideológico y religioso. Sus víctimas solían ser personas al margen de los cánones sociales mayoritarios, bien por herejía (judaísmo, islamismo y luteranismo), bien por conductas morales impropias (bigamia, sodomía, solicitación, etc.).

No todos los asuntos en los que la Inquisición era competente tuvieron el mismo peso en todas las etapas de su existencia[5]. Las prácticas judaizantes fueron el delito más perseguido en la primera (1480–1530). En la segunda (1530–1560) y tercera (1560–1620) el tribunal centró su atención en la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, intentando frenar el avance de la primera y favorecer la extensión de la segunda. En estas dos fases los acusados fueron mayoritariamente cristianos viejos, y los delitos perseguidos, de índole moral (bigamia, sodomía) o doctrinal (proposiciones heréticas). En la cuarta etapa (1620–1700) los delitos perseguidos siguieron siendo básicamente los

[2] Sobre la Inquisición de Sicilia, véase Garufi 1920 y 1978, La Mantia 1977, Canosa-Colonnello 1989, Giunta 1991, Canosa 1992, Gonzalez-Raymond 1992, Lea 1995, Renda 1997, Rivero Rodríguez 2000, Leonardi 2005 y Messana 2012.

[3] Cf. García Cárcel 1976: 39–43; Escudero 2015.

[4] Sobre las distintas razones que se han dado para el nacimiento de la Inquisición, cf. Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. III, 57–82 [A. Domínguez Ortiz].

[5] Dedieu 1989: 347–352.

mismos, si bien se observa una nueva intensificación de la persecución de las prácticas judaizantes por la llegada a España de cristianos nuevos procedentes de Portugal. Finalmente, la quinta (1700–1834) se caracterizó por la decadencia generalizada de la actividad inquisitorial y por la variedad de delitos perseguidos, entre los que destacan los relacionados con las ideas del Siglo de las Luces.

Dentro de este panorama general, el tribunal de la Inquisición de Sicilia presenta algunas peculiaridades. Por la situación fronteriza del reino respecto del Imperio Otomano y los valiatos norteafricanos de Argelia, Túnez y Libia, por el intenso movimiento de personas que originaba el tráfico comercial y por ser destino de una fuerte corriente de inmigración procedente de los Balcanes, el Egeo y, en general, el Mediterráneo oriental, en el tribunal de Sicilia jugaron un papel muy destacado las comparecencias de renegados, mayoritariamente voluntarias. También fueron importantes, aunque en medida menor, los juicios por proposiciones heréticas o cismáticas, es decir, por afirmaciones contrarias a la ortodoxia católica en materias de fe o moral. El motivo de estas particularidades es evidente: por su posición geográfica, los reinos de Nápoles y Sicilia eran las primeras tierras de la cristiandad a las que llegaban los renegados huidos, que mayoritariamente habían abrazado el islam a través de la *devşirme* o las razias de los piratas mediterráneos. Por lo que respecta a las proposiciones heréticas, hay que recordar que en ambos reinos se había asentado un grupo numeroso de población de origen balcánico que, con independencia de su lengua y etnia, era conocida bajo la denominación genérica de «griegos», es decir, cristianos de rito bizantino[6].

Otra peculiaridad de la Inquisición siciliana, aunque no exclusiva de ella, fue la continua lucha jurisdiccional que mantuvieron los inquisidores y las autoridades civiles y eclesiásticas del reino, en especial, el virrey y la Gran Corte[7]. Los inquisidores aspiraban a una «jurisdicción universal», que las autoridades civiles rechazaban. Esta autonomía privilegiada se concretaba en una serie de derechos e inmunidades que se extendían a todos los oficiales y familiares del tribunal: derecho a portar armas, a ser juzgados solo por los tribunales inquisitoriales, a la protección ante las autoridades civiles, a exenciones fiscales y tributarias, etc. Estos privilegios situaban al Santo Oficio al margen de las leyes y las instituciones y le conferían una temible independencia. El temor a la propagación

[6] Sobre el asentamiento de comunidades griegas y albanesas en Nápoles y Sicilia, cf. Floristán 2016, con referencias a la bibliografía anterior; Palermo 2016: 211, n. 3. Palermo habla de una «frontera interna» en la diócesis de Monreale entre las comunidades latina y greco-albanesa, con sus diferentes credos, liturgia, usos canónicos, etc. Sobre el término «griego» en la documentación eclesiástica de la época, cf. Peri 1975: 15–18; Fyrigos 1990.

[7] Garufi 1920; Canosa-Colonnello 1989: 11–41; Canosa 1992: 59–76, 107–122; Renda 1997: 83–98, 105–144; Rivero Rodríguez 2000: 1064–1145; Leonardi 2005: 65–69, 69–76.

de la doctrina luterana y la difícil situación de las fronteras de la cristiandad ante el avance otomano a mediados del s. XVI desarticularon por completo la oposición del reino a la institución[8]. Las elites locales se adhirieron al bando inquisitorial en defensa de sus intereses y se hicieron familiares del Santo Oficio, para así emanciparse de los tribunales ordinarios y protegerse bajo el paraguas del fuero inquisitorial. En las décadas siguientes los enfrentamiento entre el virrey y la Inquisición fueron constantes. La *Pragmática* de 1580, que estableció la jurisdicción inquisitorial en las causas civiles y criminales de sus oficiales y familiares, fue considerada como un triunfo del Santo Oficio, pero en los años siguientes los virreyes tomaron diversas medidas que anularon su efectividad. La jurisdicción civil se quejaba de que bajo los privilegios de la Inquisición se amparaba a delincuentes y malhechores. La Inquisición, por su parte, se defendía argumentando que eran los privilegios los que evitaban su rechazo y los que atraían a ella a la gente de «calidad» —la nobleza del reino—, que le daba la base social necesaria para el cumplimiento de su tarea. Una nueva *Pragmática* de 1591 desautorizó la política de protección de las elites locales practicada por la Inquisición, rechazó la subordinación de toda autoridad a la preeminencia inquisitorial y limitó el poder del tribunal. En este caso fueron los inquisidores los que incumplieron la nueva normativa, que apenas tuvo efecto en la resolución de un enfrentamiento que ya duraba medio siglo. Con el ascenso al poder de la nobleza en la década final del s. XVI y, sobre todo, en el reinado de Felipe III en perjuicio de letrados y jurisconsultos, el poder de la Inquisición y su independencia de otras estructuras del Estado disminuyeron y se eliminó su capacidad de patronazgo y tutela sobre otros tribunales de la Monarquía. En el caso de Sicilia, la llamada «Concordia de Madrid» (1597) selló el triunfo del partido virreinal frente al inquisitorial, porque satisfacía los criterios «centralistas» de la corte de Palermo.

La actitud de la Inquisición hacia las comunidades italogriegas de Sicilia en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del siglo XVII se enmarcó en el contexto histórico de la incorporación de éstas a la jurisdicción eclesiástica latina. Al cierre del concilio de Trento en 1563 siguió un periodo de «normalización» de las relaciones entre las Iglesias griega y latina. Comprobado el fracaso de la Unión de Florencia (1439), se puso fin a la autonomía canónica de las poblaciones de rito bizantino, que pasaron a depender de la jerarquía episcopal latina. Para aplicar las decisiones del concilio y favorecer la incorporación de los italogriegos, en 1573 se creó la *Congregación para la reforma de los griegos residentes en Italia*,

[8] Sobre la extensión y persecución del luteranismo en Sicilia, cf. Garufi 1920; Renda 1997: 78–83, 102–104, 309–340.

que en 1596 presentó un documento de reforma (*Perbrevis instructio*) que exigía el cumplimiento estricto de las disposiciones tridentinas y permitía tan solo la conservación de aquellos ritos que no fueran contrarios a la fe católica. Estas exigencias se concretaron principalmente en dos campos, el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica latina, incluido el primado romano, y la correcta administración de los sacramentos[9].

Este es, resumido, el trasfondo histórico-religioso en el que se enmarcan los procesos incoados por la Inquisición de Sicilia contra los italogriegos de la isla, en particular, contra los griegos de Mesina y contra los habitantes de varias localidades de Val di Mazara, una de las tres provincias, con Val di Noto y Val Demone, en que se dividía la isla desde la dominación musulmana. Esas localidades fueron Piana degli Albanesi (Llana del arzobispo en los documentos de la época), Contessa Entellina, Palazzo Adriano y Mezzojuso. El objetivo de este trabajo es presentar todas las noticias que he podido localizar en la documentación que nos ha llegado del tribunal inquisitorial de Sicilia[10].

2. Noticias complementarias del proceso de Atanasio Rasia

De 1581 es el proceso inquisitorial entablado contra Atanasio Rasia, monje basilio originario de Mesina y de ascendencia modonea (Μεθώνη), en el Peloponeso. Entre agosto de 1580 y abril de 1581 Atanasio ejerció la cura de almas en Contessa. En abril de 1581 aceptó la invitación que le hicieron los jurados de la Llana para ejercer en ella su labor sacerdotal. En la villa coincidió con el arzobispo de Monreale, que estaba de visita pastoral. El arzobispo quiso examinar la fe de Rasia antes de concederle licencia para ejercer su ministerio. En el examen surgieron algunas cuestiones doctrinales a las que Rasia dio una respuesta insatisfactoria. Tras la denuncia que presentaron varios testigos, el fiscal del Sto. Oficio de Palermo presentó contra él una acusación por cisma y herejía. Rasia fue puesto en prisión el 7 de junio de ese año. El proceso contra él se extendió

[9] Cf. Peri 1967, 1973, 1975 y 1984.

[10] Mis fuentes son: AHN Inq. libs. 898–902 (relaciones de causas de fe, 1547–1702); legs. 2297–2302 (cartas de la Inquisición de Sicilia a la Suprema, 1582–1736); legs. 1747–1748 (procesos de fe, ss. xvi–xvii); leg. 1755 (cartas varias, s. xvii); libs. 873–896 (cartas originales del tribunal de Sicilia a la Suprema, 1533–1697); leg. 5325 (varios, ss. xvi–xvi). Dejo sin examinar los pleitos civiles (leg. 1743, s. xvi), fiscales (leg. 1744, s. xvii) y criminales (legs. 1745–1746, s. xvi), y otros fondos como competencias, hacienda, privilegios y visitas de la Inquisición de Sicilia. Desgraciadamente el registro de cartas del Consejo a los inquisidores de Sicilia (lib. 897, 1533–1693) es de difícil consulta. Palermo (2016) ofrece noticias de gran interés sobre el estado de estas comunidades greco-albanesas, sacadas de las relaciones de las visitas pastorales de los arzobispos de Monreale conservadas en el Archivio Storico Diocesano di Monreale, y de las relaciones de las visitas *ad limina*, conservadas en el Archivio Segreto Vaticano. En la lista de los relajados al brazo secular entre los años 1487 y 1732 que ofrece La Mantia (1977: 167–219) no figura ningún habitante de estas cuatro localidades.

durante todo el verano, hasta que el 3 de octubre el tribunal de Palermo remitió la causa al Consejo de la Suprema de Madrid. En marzo de 1582 este ordenó poner a Rasia en un convento que no fuera de griegos para su instrucción, y que una Junta de personas graves y cualificadas, juristas y teólogos, estudiara qué se podía hacer para forzar a los «griegos» a observar los principios de la doctrina y liturgia católicas. Reconstruí su proceso en un estudio anterior que, ante la falta de más noticias, cerré afirmando que probablemente Atanasio ingresara en un monasterio latino como se le había ordenado[11]. Nuevos hallazgos me permiten ahora arrojar algo más de luz sobre ese final.

Los inquisidores de Palermo enviaron a Madrid copia del proceso de Atanasio con carta del 17 de noviembre de 1581[12]. Por ella sabemos que la discusión entre ellos había sido intensa. Unos proponían reconciliación pública en auto de fe, otros, reconciliación secreta en la sede del tribunal para evitar escándalos. Finalmente se decidió elevar el asunto a la Suprema en cumplimiento de la orden que esta había dado el 27 de junio de 1542 sobre la actitud que se debía adoptar con los griegos del reino[13]. En su carta los inquisidores decían que el papa tenía una larga relación de los errores de los griegos de Sicilia y Calabria y que recientemente había fundado un colegio para instruir a los jóvenes griegos en la fe católica[14]. Estos, a su vez, podrían enseñarla a los italogriegos de Sicilia y Calabria, ya que su aceptación en el levante de dominio otomano, como había dicho Atanasio durante sus interrogatorios, se preveía difícil por haber recibido formación de los latinos. Los inquisidores enviaron copias de la carta de la Suprema de 1542 y de las cartas del emperador, de ese mismo año, al obispo de Patti y al virrey de Sicilia en las que les decía cómo debían tratar a los griegos del reino[15]. En respuesta a la orden de la Suprema, el 1 de junio de 1582 los inquisidores de Palermo contestaron que no sería fácil poner a Atanasio en un monasterio latino, porque todos eran pobres y casi todos los monjes vivían fuera de la comunidad para ganarse el pan. Sobre el nombramiento de una Junta que estudiara la situación de los griegos del reino, comunicaron que estaban trabajando en ello, pero señalaron también la dificultad de la empresa, porque una cosa era corregir algunos ritos y errores, y otra, modificar por completo sus ceremonias[16].

Una nueva carta de los inquisidores del 22 de noviembre de 1583[17] y la de

[11] Floristán 2019b. Cf. cap. II.
[12] AHN Inq. lib. 878 f. 214.
[13] Floristán 2019b: 112. Cf. cap. II.
[14] Sobre el Colegio griego de San Atanasio, creado en 1577, cf. Tsirpanlís 1980.
[15] Floristán 2019b: 112. Cf. cap. II.
[16] AHN Inq. lib. 878 fs. 261–262.
[17] AHN Inq. lib. 879 f. 403.

Atanasio justificando su huida (doc. n.º 1) nos dan más noticias sobre él. El 12 de julio de 1582 Atanasio ingresó en el monasterio benedictino de San Martino delle Scale, cerca de Monreale. Estuvo en él hasta el 31 de marzo de 1583, cuando lo abandonó a las seis de la madrugada sin que nadie se percatara de su huida. Los monjes mandaron a buscarlo, pero sus esfuerzos resultaron inútiles. Atanasio pasó por una granja del cenobio situada a seis millas, a cuyo monje le entregó una carta para el abad, para que este la remitiese al tribunal de Palermo. Ese mismo día por la tarde la carta estaba en manos de los inquisidores. Como los padres de Atanasio vivían en Mesina, los inquisidores escribieron al barón de Limina[18] para que vigilase si iba a visitarlos. Debía decirles que el Santo Oficio no lo perseguiría, antes bien, le permitiría quedarse donde quisiera. El barón habló con los padres e hizo otras diligencias, pero no encontró indicios de la presencia de Atanasio en Mesina. Los inquisidores sospechaban que había sido ayudado en su huida por unos griegos. En su carta Atanasio explica los motivos de su fuga. Estando dedicado al estudio de la lengua latina, cuatro meses antes de su marcha (i.e. a comienzos de diciembre de 1582) había tenido noticia de que se habían presentado contra él graves cargos ante el archimandrita de su Orden. La noticia le llegó por una carta del arzobispo de Corinto[19] que le había llevado un sacerdote disfrazado de agricultor. Atanasio pidió a los inquisidores licencia para viajar a Mesina[20] y enviar desde allí una carta de justificación con las naves que iban a Quíos y Constantinopla pidiendo que se paralizase el proceso hasta que la Inquisición le diese licencia para viajar a levante. Como la Inquisición no contestó a su solicitud, decidió abandonar San Martino y viajar a la Puerta, en donde esperaba seguir aprendiendo el latín con los franciscanos de Pera. Atanasio niega que su huida suponga desacato al tribunal o rechazo de la Iglesia Católica, de la que se muestra firme seguidor. La traducción de la carta transcribe su apellido bajo la forma «Rrecca», probablemente una mala lectura del original[21]. El abad y los monjes de San Martino, por su parte, dieron testimonio del recogimiento con el que había vivido entre ellos, católicamente, enseñándoles la gramática griega mientras aprendía de ellos la latina. Hasta aquí llegan nuestras noticias. Si Rasia es el posterior Atanasio I de Acrida, esta fue la primera vez que huyó de la Inquisición, pero no la última[22].

---

[18] Se trata de Pietro Balsamo (ca. 1550–1646), oficial del Santo Oficio. Cf. DBI s.v. Limina, Pietro Balsamo, marchese di [Salvatore Fodale].

[19] En 1579 era arzobispo de Corinto Neófito I, pero ignoro si aún lo era en 1582. Cf. ΘΗΕ: vol. 7, col. 858, s.v. Κόρινθος.

[20] «Monte de San Plácido» —el nombre que aparece en la carta de Atanasio— designa la iglesia de San Juan de Malta-San Plácido, que a finales del s. xvi sufrió una restauración radical. San Plácido es patrono de Mesina.

[21] Téngase en cuenta que la carta fue traducida primero del griego al italiano, y de este, al español.

[22] En 1599 Atanasio I de Acrida, procedente de la corte del emperador Rodolfo II en Praga, fue encarcelado

3. Las visitas de Val di Mazara

Los libros de autos de la Inquisición de Sicilia conservan diversas noticias sueltas sobre italogriegos de Val di Mazara[23]. En su mayoría los expedientes originales corrieron la misma suerte que el resto del archivo inquisitorial de Sicilia, quemado en 1783[24], por lo que debemos conformarnos con noticias escuetas sin que podamos conocer el detalle de los procesos (testigos, acusaciones, defensas, testigos de la defensa, desarrollo del juicio, etc.). Como ya he dicho, la mayoría de los «griegos» que comparecieron ante el Santo Oficio de Palermo fueron renegados que se presentaban espontáneamente y pedían reconciliación[25]. En segundo lugar venían los juicios por delitos contra la fe o la moral. En una carta de 1598 al inquisidor general los inquisidores de Sicilia afirmaban lo siguiente:

> Ansí mesmo dizen a v*uestra* s*eñoría* que en aquel reyno ay gran número de griegos que biven licenciosamente en las cosas de n*uest*ra s*an*ta fee y tienen muchos herrores y proposiciones formalm*en*te heréticas, sospechosas y escandalosas, y no proceden los inquisidores contra ellos por no avérseles ordenado qué an de hazer. Supp*li*can a v*uestra* s*eñoría* mande se responda a las consultas q*ue* sobre esto an hecho para que ellos cumplan con sus consciencias y officio y estos griegos salgan de los herrores en que están[26].

Buena parte de estos delitos contra la fe y la moral quedaba al descubierto en las visitas periódicas que los inquisidores hacían a las provincias del reino. Estaba previsto que todos los años se hiciera visita de una de las tres provincias del reino (Mazara, Noto y Demone), la que llevara más años sin ser visitada. Esto suponía que, en teoría, cada una era visitada al menos cada tres años. La realidad, sin embargo, distaba mucho de ser así. El 31 de agosto de 1573 los inquisidores informaban a la Suprema de que, tras muchos años sin hacerse la visita de Val di Mazara, el inquisidor Carvajal se disponía a hacerla[27]. Casi diez años después, el 12 de enero de 1582, informaban de que el licenciado Peña había salido a

por la Inquisición (en este caso, la romana) en el monasterio benedictino de San Vittore al Corpo de Milán. También de aquí logró escapar. Cf. Floristán 1988: 436–437.

[23] Cf. la relación de 114 autos públicos de fe celebrados entre 1501 y 1748 que ofrece Renda 1997: 268–274.

[24] El archivo de la Inquisición de Palermo fue quemado el 27 de junio de 1783 por orden del virrey Caracciolo en el patio del Palazzo Chiaramonte-Steri en el que tenía su sede, cf. La Mantia 1977: 149–152 y 236–249, docs. n.os 8, 11, 13, 15, 17. En Madrid solo se han conservado los libros de relaciones de causas de fe, algunos procesos cuya copia fue remitida a la Suprema y la correspondencia cruzada entre el tribunal de Sicilia y la Suprema.

[25] Estudié varios casos de reconciliados, con documentación sacada del Archivo General de Simancas (Valladolid, España), en Floristán 2019a. Cf. cap. VI.

[26] AHN Inq. lib. 882 f. 199.

[27] AHN Inq. lib. 876 fs. 1/17.

inspeccionar la provincia, completándose así la visita de todo el reino[28]. De estas visitas de 1573 y 1582 no he encontrado documentación. La siguiente de la que tengo noticia la hizo entre finales de marzo y julio de 1602 el inquisidor Luis de Páramo[29]. Por estar el distrito cerca de la sede del tribunal (Palermo) y por tener de ordinario menos asuntos que tratar que otros valles, Páramo pensó que la visita sería breve, a pesar de lo cual se prolongó durante cuatro meses y once días[30]. En el curso de ella recibió algunos «revelos» (denuncias) de proposiciones heréticas o cismáticas en Palazzo, Piana y Contessa. Al llegar a cada localidad, el visitador hacía leer en la misa mayor del domingo un «edicto de fe» en el que se relacionaban los delitos que sus habitantes debían denunciar si ellos los habían cometido o si tenían conocimiento de que otros lo habían hecho. Todos estaban obligados a presentarse ante el visitador en el plazo de seis días y hacer la acusación, so pena de excomunión. Concluido el plazo, se lanzaba un anatema contra los conocedores de delitos que no hubieran comparecido. Los acusados eran apuntados en el «libro de visitas» que llevaba el inquisidor, que a su regreso redactaba un informe que enviaba a la Suprema[31]. Pues bien, por el informe de Páramo conocemos varios delitos de los que tuvo noticia durante su visita, que paso a reseñar.

Un clérigo griego de Palazzo[32], Antonio Claviano, había dicho que tras la muerte el alma tardaba cuarenta días en llegar a su destino, durante los que se entretenía viendo el cielo y su composición. Fue reprendido por esta opinión, pero se mantuvo firme en ella[33]. Por su parte, el vicario de la localidad, Giorgio Parrino, había dicho a uno que le consolaba por la muerte de su hijo que no estaba muerto, que el alma no podía salir del cuerpo hasta vengarse de sus enemigos y que luego tardaba cuarenta días en llegar a su destino[34]. De otro sacerdote griego, Dominico Trapuçano de Contessa, se decía que revelaba las confesiones y que había maltratado e injuriado algunas imágenes[35]. La primera acusación es insólita, pero no la segunda, por la preferencia que tiene el cristianismo oriental por los iconos planos por encima de las imágenes exentas. Una acusación clásica

[28] AHN Inq. lib. 878 f. 230.

[29] Inquisidor de Sicilia entre 1586 y 1608 y decano de la Inquisición de Sicilia desde 1590, fue firme defensor de la prevalencia de la autoridad inquisitorial sobre la civil. Páramo veía en el Santo Oficio un instrumento del dominio político español, útil para la persecución de la herejía, pero también para la represión del descontento social y político. Cf. Rivero Rodríguez 2000: 1128ss y DBE-e s.v. Páramo, Luis de [M. Rivero].

[30] Así lo comunicó con carta del 8 de agosto, una vez concluida la visita, con la que envió los «revelos» recibidos: AHN Inq. lib. 883 f. 64.

[31] Henningsen 1980: 95–105.

[32] Una noticia de 1597 nos informa de que esta villa tenía 700 vecinos y estaba habitada por «griegos» y unos pocos latinos. No tenía comisario ni notario de la Inquisición. Cf. AHN Inq. lib. 882, fs. 84, 87 y 88.

[33] AHN Inq. lib. 899 f. 162r. Messana 2007a: 343–344.

[34] AHN Inq. lib. 899 f. 163r. Messana 2007a: 344.

[35] AHN Inq. lib. 899 f. 163r.

en esta época contra el clero de rito ortodoxo era la administración conjunta del bautismo y la crismación, a pesar de la prohibición de los obispos. Durante su visita, Páramo recibió acusaciones contra los sacerdotes de Palazzo y Piana por proceder de esta manera. Los sacerdotes implicados fueron convocados y, tras ser amonestados, prometieron que no lo harían más hasta que el papa se pronunciase sobre la licitud o ilicitud de la práctica, porque pretendían poder hacerlo a pesar de la bula en contra de Clemente VIII[36]. Por lo que respecta a Piana, el inquisidor reseñó que un tal Philippo Suli había dicho que el griego que oía misa en la iglesia de los latinos era un gran «cornudo», y que la misa griega era superior a la latina[37].

En el informe de Páramo aparecen dos Matrangas de la Llana, Juan y Vito. Ignoro si tenían relación familiar con Luca Matranga[38]. Juan Matranga había negado la autoridad del papa sobre los griegos. Un viernes un latino le pidió queso para dar de comer a los jornaleros que trabajaban en sus tierras. Matranga se jactó de que su ley era superior a la de los latinos porque no comían lácteos los viernes, y los latinos, sí. El anónimo latino le dijo que tenía permiso por una bula papal y Matranga le contestó que una bula no podía concederlo[39]. De Vito Matranga Lavechia sabemos por información de Páramo que había pasado del rito griego al latino, para luego regresar al griego[40]. También otros latinos habían pasado al rito griego, sin que se especifiquen los motivos[41]. Los cambios de rito eran habituales en ambos sentidos. El matrimonio mixto estaba en la base de buena parte de ellos. El paso del rito griego al latino era más frecuente y comprensible en un territorio mayoritariamente latino, por la presión ambiental. El camino inverso era más raro y había sido expresamente prohibido por varios papas desde la Edad Media, y últimamente por Clemente VIII (1592–1605).

Casi treinta años después de la visita de Páramo se documenta un nuevo proceso por proposiciones heréticas. El 1 de septiembre de 1631 Cipriano Flocca[42], labrador, natural de Llana, de 51 años, fue puesto en la cárcel de la

---

[36] AHN Inq. lib. 899 f. 162v.
[37] AHN Inq. lib. 899 f. 162r.
[38] Luca Matranga (1569–1619), natural de Piana, estudió en Roma en el Colegio de San Atanasio y tras su ordenación sirvió como presbítero en su localidad natal. Es autor de una *Doctrina cristiana* (*E mbsuame e Krështerë*, 1592), traducción de la del jesuita español D. Ledesma, que es la segunda obra en lengua albanesa después del *Meshari* de Gjon Buzuku (1555). Sobre su vida y el contexto religioso en el que se enmarca la traducción, cf. Mandalà 2004: 17–70, caps. 2 y 3. Cf. también Tsirpanlís 1980: 281 para sus estudios en Roma.
[39] AHN Inq. lib. 899 f. 162r.
[40] AHN Inq. lib. 899 f. 162r.
[41] AHN Inq. lib. 899 f. 162r. Se recogen los nombres siguientes: Philippo Gayaça, *alias* Schilichi; Juan y Pedro, hijos de Cristóbal; Agnesa la negra; los hermanos Todaro, Joan y Lucas Parador; Juseppe Salvador y su hermano; Jerónimo Estila; Bastiano de Lorenzo y sus hermanos, de la Llana.
[42] En las décadas finales del s. xvi se documenta en Piana un sacerdote de nombre Nicolás Flocas que testificó en el proceso seguido contra Atanasio Rasia, cf. Floristán 2019b: *passim*.

Inquisición de Palermo, en la que estuvo más de dos años por una acusación genérica de herejía cuyo contenido no se especifica. Concluido el proceso, Flocca resultó absuelto, pero quiso salir al auto público de fe celebrado en Palermo el 16 de octubre de 1633 con hábito de persona honrada, no de condenado, y portando una palma en la mano en lugar de un cirio como los condenados. En el auto se leyó la sentencia absolutoria para rehabilitación de su nombre después de tan largo encierro[43]. Sospecho que una de las acusadoras de Flocca fue María Planjesi, también de Piana, de 36 años de edad, que salió en el mismo auto de fe condenada por haber dado falso testimonio en asuntos graves de fe[44]. Fue condenada a doscientos azotes y destierro de Palermo y Piana durante seis años. Se ordenó también que la sentencia fuera leída en la misa mayor de un día de fiesta en Piana, para su general conocimiento, rehabilitación del acusado en falso y vergüenza de la condenada. Al día siguiente de la lectura María recibiría otros cincuenta azotes además de los primeros doscientos[45]. Quince años después se acusó de blasfemias heréticas a Juan Gramisi, de 50 años, natural de Palazzo Adriano y residente en Mezzojuso. En este caso el acusado resultó condenado a abjurar *de levi*[46], a recibir cien azotes y a la lectura pública de la sentencia en Mezzojuso. El acusado salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 12 de enero de 1648[47].

En 1633 llegó a Sicilia Bernardo Luis Cotoner enviado por la Suprema para hacer una visita del tribunal[48]. El 9 de septiembre informaba al inquisidor general de que hacía más de 30 años que no se visitaba la provincia de Val di Mazara, es decir, desde la visita de Páramo[49]. La visita le correspondía al inquisidor Martín Real, que nunca la había hecho. Cotoner comunicaba que Real saldría pronto a hacerla, porque se decía que era muy necesaria. Sin embargo, en seguida se dio cuenta de que Real no era la persona idónea para esta tarea. Real era hombre de carácter enérgico que exasperaba a los otros dos inquisidores, a los fiscales y a los oficiales del tribunal. Desde su llegada se había hecho señor de él y hacía lo que quería, sin importarle la opinión de sus colegas. Por ello Cotoner se retractó de su decisión inicial de enviarlo a la visita y así se lo comunicó al inquisidor general el 14 de noviembre[50]. Además, el mismo virrey le había desaconsejado la visita, en parte por su escasa eficacia («porque en este reyno, si

43 AHN Inq. lib. 901 fs. 225v, 256r; leg 1747 n.º 3.
44 Sobre los procesos por perjurio, cf. Renda 1997: 379–381.
45 AHN Inq. lib. 901 f. 242r–v; leg. 1747, n.º 3.
46 La abjuración suponía una aceptación pública de la culpa y una retractación del delito. Si este era leve, se denominaba *de levi*; si era grave, *de vehementi*.
47 AHN Inq. lib. 902 f. 208v.
48 Canosa-Colonnello 1989: 42–76.
49 AHN Inq. lib. 889 fs. 222–224.
50 AHN Inq. lib. 889 fs. 229–233 = fs. 276–279.

no es con muchos meses de cárcel y grandes tormentos, no ay remedio que los testigos digan verdad»), en parte por la personalidad de Real («si sale, nos a de poner a mí y a los perlados en ruydos, y obligarnos a alguna gran salida, y assí me parece no le dexe salir sin consultarlos, y escriva que yo se lo e dicho y tengo este parecer», le dijo a Cotoner). El propio arzobispo de Palermo (1608–1642), cardenal Giannettino Doria, mostró a Cotoner sus reticencias sobre Real («si estando con sus colegas executa quanto le pasa por la imaginación y pierde el respecto a todos como me lo perdió a mí… ¿qué hará estando fuera?»). Por todo ello Cotoner decidió cancelar la visita con la excusa de que necesitaba a Real en Palermo, y consultar el asunto con el inquisidor general. Con todo, recalcó la necesidad de visitar Val di Mazara. De los otros dos inquisidores, Cuevas no era la persona indicada por las pruebas que había de los sobornos que había aceptado en la visita de otra provincia. El tercer inquisidor, Torrecilla, podía ser idóneo para la labor por ser hombre pacífico y experimentado. Pese a las consideraciones negativas que todos hacían sobre la persona de Real, el 9 de enero de 1634 el inquisidor general ordenó a Cotoner que Real hiciera la visita. El 18 de ese mes, sin embargo, suspendió la orden hasta que llegara a Palermo Francisco Salgado Taboada, inquisidor de Toledo, que fue enviado para resolver el enfrentamiento surgido entre Cotoner y Real. En una nueva carta del 6 de marzo Cotoner reiteró al inquisidor general las razones que le habían movido a suspender la visita de Real a Mazara[51]. Finalmente el enfrentamiento terminó con la victoria de Real, que fue repuesto en sus funciones por el mencionado inquisidor Salgado[52].

Pasaban los años y la visita de Val di Mazara seguía pendiente. En 1659 el fiscal Francisco de Valdés recordó a los inquisidores que había que visitar cada año una de las tres provincias del reino y que, según sus noticias, no se habían hecho visitas en los últimos veinte. Los inquisidores Crespos, Monge y Vigil estudiaron la petición del fiscal el 11 de diciembre y decidieron examinar las órdenes de la Suprema y los papeles de las últimas visitas. Lo hicieron el 17 y comprobaron que la última visita de una provincia había tenido lugar en 1631, lo que implica que Val di Mazara no había sido visitado desde 1602 si tenemos en cuenta que la visita de Real de 1634 no se había hecho. Crespos y Vigil se mostraron partidarios de que uno de los tres inquisidores visitara la provincia en 1660 mientras los otros dos atendían en Palermo los asuntos ordinarios del

[51] AHN Inq. lib. 889 f. 290 = f. 291.

[52] El libro 889 de Inquisición contiene un rico epistolario sobre el enfrentamiento entre el visitador Cotoner y el inquisidor Real. Cito a modo de ejemplo: cartas de Cotoner al inquisidor general quejándose del trato que le daba Real, 4 de diciembre de 1633 (fs. 253–255 = fs. 256–258), 1 y 21 de enero de 1634 (fs. 264–271, 261–263); cartas de quejas de Cotoner contra Real y Salgado, 26 de junio de 1634 (fs. 320–326) y 4 y 10 de agosto de 1634 (fs. 389 y 386).

tribunal. Monge, por el contrario, se mostró partidario de posponer un año la visita. En su opinión, que no se hubieran hecho visitas en los últimos 28 años (1631–1659) se debía a que la concordia de 1635 había derogado muchos de los privilegios de familiares y oficiales de la Inquisición y había prohibido que títulos y barones fueran familiares. Esto había provocado que los privilegios perdieran valor y no fueran codiciados por la gente de calidad, sino por gente ordinaria, lo que había causado que muchas familiaturas quedaran vacantes, dificultando así las visitas. Además, el tribunal tenía muchas causas pendientes y había reos que llevaban años encarcelados, con el consiguiente gasto. Finalmente, consideraba conveniente celebrar un auto público de fe en Palermo en fecha próxima para edificación de sus habitantes, en especial en el campo de los delitos de sortilegio y hechicería que tanto abundaban. De ahí la conveniencia, a su juicio, de retrasar la visita[53]. Parece, pues, que tras la visita de Páramo de 1602 no se hizo ninguna otra de Val di Mazara en la primera mitad del s. xvii. Teniendo en cuenta el declive del tribunal del Santo Oficio de Sicilia en la segunda mitad del siglo, no parece probable que la hubiera tampoco después de 1660[54].

4. Hechicería y brujería

Junto al de proposiciones heréticas o cismáticas, otro delito relativamente frecuente en los procesos inquisitoriales contra italogriegos de Sicilia es el de hechicería y brujería[55]. Este delito ha sido considerado tradicionalmente como femenino, y así lo fue en diversos países de Europa. En Sicilia, sin embargo, Messana demostró que el número de inculpados de ambos sexos fue similar y que las mujeres sólo superaron a los hombres en un 11 %[56]. En el caso de los italogriegos de Val di Mazara la mayoría de los procesos fueron contra mujeres. En 1573 Virgula Lamaraza, griega de Palermo, fue acusada de practicar la hechicería, en concreto, de trazar círculos en el suelo mientras invocaba a los demonios como recurso adivinatorio y decía: «tú, diablo, me truxiste aquí y agora no me ayudas»[57]. En su visita de Val di Mazara en 1602 el inquisidor

[53] AHN Inq. lib. 892 fs. 521–523.

[54] En 1660 el inquisidor Bernardo Vigil de Quiñones visitó la provincia de Val di Noto, cf. AHN Inq. lib. 892 f. 516 (carta de los fiscales de Palermo a la Suprema, 26.I.1660) y f. 517 (carta de los inquisidores Crespos y Monge al inquisidor general, 12 de febrero de 1660). No he encontrado noticias de visitas al Val di Mazara en la segunda mitad del s. xvii.

[55] Cf. Canosa-Colonnello 1989: 86–89, Canosa 1992: 86–95, Renda 1997: 151–153, 400–449 y Messana 2007a: 315ss sobre la represión de la hechicería por la Inquisición de Sicilia. En las décadas finales del siglo xvi y primera mitad del siglo xvii los procesos de brujería fueron frecuentes en diversos territorios de la Monarquía de España. El más conocido es el de las brujas de Zugarramurdi, en Navarra, estudiado por Hennigsen 1981. Sobre el concepto de *donna di fuora* en Sicilia y las diferencias con las brujas maléficas, cf. Henningsen 1990.

[56] Messana 2007a: 401–402.

[57] AHN Inq. lib. 898 f. 48v.

Páramo tuvo noticia de varios casos. Una griega de Piana, de nombre Minica, que había sido llamada para visitar a un niño enfermo, había procedido de la siguiente manera para su curación: había medido al muchacho con un cordel en tres direcciones (de la cabeza a los pies, de la mano derecha al pie izquierdo y de la mano izquierda al pie derecho); luego había cortado el hilo encima de su cabeza mientras decía unas palabras en griego, es de suponer que ensalmos para curarlo, en presencia tan solo del testigo acusador y su mujer[58]. A otra Minica, de apellido Titula, *alias* la «Hochilla», natural en este caso de Palazzo, se le acusó también de practicar la brujería. Esta Minica había dicho que no lloraba a un hijo fallecido porque estaba placenteramente con las brujas. Cuando era llamada para visitar enfermos, justificaba la enfermedad por el maltrato que las brujas daban al enfermo y decía que ella lo curaría, y para ello decía una oración en griego[59]. Catalina Sancto, también de Palazzo, era llamada por los enfermos para que los curara con sus hechizos. Pedía una prenda del convaleciente y prometía dar la respuesta al día siguiente después de «ver la estrella». Ese día iba a visitar al paciente y le hacía algo semejante a lo de Minica de la Llana: lo medía tres veces desde el pie hasta el brazo extendido, haciendo una cruz sobre él. Se decía que algunos mejoraban con el tratamiento[60]. En resumen, la visita inquisitorial sacó a la luz tres casos de brujería entre Piana y Palazzo, de lo que se deduce que su práctica estaba relativamente extendida.

El 26 de enero de 1613 el virrey duque de Osuna y el arzobispo de Palermo, Giannettino Doria, dictaron sendos bandos ordenando a la población que denunciara las prácticas de magia, maleficios, hechicerías y supersticiones de las que tuviera noticia[61]. Ambos mostraban su preocupación por la proliferación de estas actividades, que querían atajar. El virrey daba un plazo de veinte días, que el arzobispo reducía a dos, para que las denunciaran quienes las conocieran, so pena de diversos castigos si no lo hacían (confiscación de bienes, reclusión perpetua, azotes y galeras, penas pecuniarias, excomunión *latae sententiae*). La coincidencia de ambos bandos en el contenido y la fecha llamó la atención de la Inquisición. En una carta de seis días después los inquisidores, una vez más celosos de su independencia jurisdiccional, afirmaban que la coincidencia era novedad nunca vista y que podría ocasionar inconvenientes, porque los asuntos se harían públicos y se perdería la eficacia del secreto en la persecución del delito, que era la base del sistema inquisitorial[62]. Año y medio después, el

[58] AHN Inq. lib. 899 f. 162v. Sobre las magas curanderas, cf. Messana 2007a: 520ss (530 para el caso de esta Minica de Piana).
[59] AHN Inq. lib. 899 f. 163r–v.
[60] AHN Inq. lib. 899 f. 163v.
[61] AHN Inq. lib. 884 fs. 260 y 261–262 respectivamente. Cf. Leonardi 2005: 70–71.
[62] Carta de los inquisidores a la Suprema, 1 de febrero de 1613, AHN Inq. lib. 884 f. 259.

29 de agosto de 1614, la Suprema emitió unas instrucciones sobre cómo tratar los casos de brujería dirigidas al tribunal de Logroño que había investigado las actividades de las brujas en Navarra y zonas vecinas del País Vasco, pero que sirvieron para fijar la posición de la Inquisición española en esta materia[63]. Las instrucciones son un intento de racionalización del fenómeno y de suavización de su tratamiento. Se fija cómo debe procederse en la investigación de las acusaciones, se distingue entre el culto diabólico en sueño y en vigilia, se acepta universalmente la retractación, se suavizan las penas, etc. En el punto 16 se establecía que cualquier asunto tratado por tribunales civiles o eclesiásticos que tuviera relación con la brujería debía pasar al Santo Oficio, y en el 31 se ordenaba que se emitiera un edicto de silencio sobre el tema, por los efectos negativos que había tenido su discusión pública. Ambos puntos reforzaban la opinión expresada el año anterior por los inquisidores de Palermo.

De unos años después es el juicio contra una griega llamada Vincencia, mujer del maestro Nicolás. Ambos eran gitanos y residían en Salemi, en la diócesis de Mazara. Vincencia fue acusada de brujería por diecinueve testigos que dijeron que mezclaba agua bendita con cosas profanas, prometía favores e intercesión ante las brujas y hacía nudos en hilos invocando al diablo en cada uno, para recuperar cosas perdidas, concertar matrimonios y arreglar amoríos, encontrar tesoros, deshacer hechizos, curar enfermedades, aplacar a las brujas, etc. Así obtenía dinero, vestidos y comida, diciendo que lo quería para calmar a las brujas, a las que llamaba «sus señoras». El asunto llegó al tribunal de Palermo el 2 de septiembre de 1627. Los hechos fueron calificados como pacto diabólico explícito. La gitana confesó que todo eran embustes para sacar dinero a la gente. Teniendo en cuenta su confesión sincera, la ausencia de indicios de herejía y que todas estas prácticas eran costumbres de gitanos, el 11 de septiembre el tribunal decidió que se sobreseyese el proceso, se reprendiese a la acusada y se le instase a no seguir con estas prácticas, so pena de ser castigada a recibir doscientos azotes y ser desterrada del reino[64]. El 9 de septiembre de 1640 salió en el auto público de fe celebrado en Palermo una Mathia Pezinga y Raynieri, natural de Piana y vecina de Monreale, de 26 años, casada. Fue procesada por brujería y condenada a abjuración *de levi* y destierro de dos años[65]. En el mismo auto salió Antonio Coro, de Palazzo, labrador de 40 años, castigado por incorregible. Había sido condenado en una ocasión anterior por delitos de nigromancia, invocación a los demonios y sospecha de pacto con ellos, delitos en los que volvió a reincidir

[63] Henningsen 1980: 370–377.
[64] AHN Inq. lib. 900 fs. 398v–405v. Messana 2007a: 474–478.
[65] AHN Inq. lib. 888 f. 471r.

en muchas ocasiones. Fue condenado a abjuración *de levi*, cien azotes y tres años de galeras[66].

Vincencia Parrino, natural de Contessa y vecina de Piana, de 24 años, fue procesada en 1642–43, también por un delito de hechicería. En el resumen del proceso se dice que, después de comulgar, se sacó la hostia de la boca con la mano, sin que pudiera averiguarse con qué fin. Salió en el auto celebrado en la iglesia de Sto. Domingo de Palermo el 15 de marzo de 1643, en el que abjuró *de levi* y fue condenada a un año de destierro[67]. Juan Capsa, por su parte, griego de Quíos y vecino de Palermo, fue procesado por ser profesor de artes mágicas para buscar tesoros y lanzar maleficios, empleando cosas sagradas de forma supersticiosa con escándalo universal en Palermo y Mesina. Había sido penitenciado con anterioridad por la Inquisición de Malta por haberse ordenado *in sacris* estando casado. Fue condenado a abjuración *de levi*, tres años de galeras y otros dos de destierro del reino. Salió en el auto público de fe celebrado en el convento de Sto. Domingo de Palermo el 30 de marzo de 1642[68].

Uno de los recursos que la Inquisición empleó para frenar la extensión de la magia y hechicería fue la reclusión de sus practicantes, para evitar el contacto entre ellos y con otras personas. Hacia 1648 se compraron unas casas cercanas al Palazzo Chiaramonte, en el que tenía su sede el tribunal, y se recluyó en ellas a 18 magas. Poco después se construyó un ergástulo que empezó a funcionar en 1655. La fundación se financió mediante limosnas, sin carga para el fisco[69]. La medida surtió el efecto deseado y la frecuencia del delito descendió, porque las condenadas no podían reincidir y las demás brujas quedaban asustadas por la severidad de la pena. La vigilancia del ergástulo fue fuente de un nuevo roce entre la Inquisición y el poder civil. Los inquisidores opinaban que no debía dejarse en manos de la ciudad, porque esta permitía a las internas comunicarse con mucha gente y continuar con sus delitos, mientras que el secreto inquisitorial era más efectivo para el fin perseguido. Con el tiempo los gastos del ergástulo crecieron y las limosnas fueron insuficientes, por lo que hubo que recurrir a préstamos. El 14 de febrero de 1669 el inquisidor Crespos informó al inquisidor general, cardenal Nithard (1666–1669), de los servicios que prestaba la fundación y le pidió 500 ducados de renta en pensiones o espolios para su mantenimiento, una cantidad escasa para el bien tan grande que producía. Las autoridades del reino (virrey y parlamento) apoyaban la continuidad de la fundación, por lo que

[66] AHN Inq. lib. 888 f. 171v.
[67] AHN Inq. lib. 891 f. 6. Las iglesias de Santo Domingo y Santa Zita de Palermo eran los lugares habituales para la celebración de autos de fe privados.
[68] AHN Inq. lib. 902 f. 165r.
[69] AHN Inq. lib. 892 f. 503: carta del inquisidor Crespos de Escobar al inquisidor general, 21 de agosto de 1658.

Crespos pedía al cardenal que solicitara esa cantidad a la reina regente Mariana de Austria[70]. Meses después, los inquisidores insistieron en su petición[71].

En 1651 Catalina Pecorara «la griega», viuda de 38 años de Palazzo Adriano, fue acusada por trece testigos de maleficio, hechicería y superstición. Presumía de su capacidad para curar personas mediante baños con hierbas, con mezcla de aguas de tres fuentes, diciendo en voz baja oraciones incomprensibles y aplicando ranas vivas con los ojos cosidos con seda carmesí. Presumía también de provocar la muerte con sus hechizos y, de hecho, amenazó a sus acusadores con hacerlos morir cuando saliera. Daba a entender a los enfermos que estaban hechizados y que solo ella podía curarlos. Fue puesta en prisión el 7 de septiembre de 1651. Admitió las acusaciones que se le hacían y se defendió diciendo que lo hacía para ser tenida por una gran maga, para que la temieran y la mantuvieran. El 19 de septiembre el tribunal decidió que saliera en el auto de fe con insignias de hechicera, abjurase *de levi*, se le dieran cien azotes y saliera desterrada de Palermo y Partinico (lugar en el que había sido acusada) por un tiempo de dos años. Salió al auto celebrado en la iglesia de Santa Zita de Palermo el 21 de abril de 1652[72]. También fue procesada por hechicería en 1650 Dominica la Nota, *alias* «la Greca», natural y vecina de Piana, de 25 años. Salió al auto celebrado en Santa Zita el 22 de enero de 1651. Abjuró *de levi* y fue condenada a dos años de destierro de Palermo y Monreale[73]. Unos años después Francisca, *alias* «María la greca», natural de Llana y vecina de Palermo, de 25 años, fue acusada de practicar sortilegios heréticos, maleficios y supersticiones. También a ella se le condenó a salir en un auto de fe con insignias de maga, a abjurar *de levi*, a recibir doscientos azotes por las calles de Palermo y a salir desterrada del reino durante diez años. Antes, sin embargo, debía ser puesta en la cárcel de la penitenciaría durante el tiempo que pareciera al tribunal para recibir catequesis. Francisca salió en el auto celebrado en la iglesia de Santo Domingo el 17 de diciembre de 1662[74].

Diez años después fue procesada Ana la Greca, natural de Palermo, acusada de sortilegios el 21 de junio de 1672. Ya había sido penitenciada en una ocasión anterior, el 20 de febrero de 1671, y desterrada de Palemo tras abjurar *de levi*, pero fue sorprendida de nuevo en la ciudad practicando sus artes. El 25 de junio las acusaciones presentadas contra ella fueron calificadas como sortilegios

---

70 AHN Inq. lib. 894 f. 45 = f. 49.

71 AHN Inq. lib. 894 fs. 33–34 = fs. 35–36. En el leg. 2298 hay un expediente de documentación sobre la construcción del ergástulo, con cartas de los inquisidores, del virrey y de otras autoridades del reino apoyando el proyecto.

72 AHN Inq. lib. 902 f. 242r–v; lib. 994 f. 434v; lib. 891 f. 191.

73 AHN Inq. lib. 891 fs. 178, 184; lib. 893 fs. 132, 181.

74 AHN Inq. lib. 902 f. 438r.

heréticos, trato con el diablo y sospechas de apostasía. El 29 entró en la cárcel de la Inquisición. Tras una primera confesión, el 7 de julio el fiscal pidió la acumulación del proceso al anterior. El 27 fue llevada al hospital de San Bartolomé por enfermedad grave. Finalmente confesó algunos sortilegios, pero negó la invocación al diablo. El proceso concluyó el 25 de octubre de 1672[75].

En 1709 tuvo lugar el proceso por brujería y adivinación contra Domenica Dentici, *alias* Graviano, de 50 años, natural de Mezzojuso y residente en Termini Imeresa. El 18 de enero fue puesta en prisión y se secuestraron sus bienes. En sus comparecencias ante el tribunal confesó que para hacer sus adivinaciones se informaba antes de las circunstancias y deseos del solicitante. Confesó haber causado la muerte de una mujer a la que había dado unas medicinas para curarla. Estando su causa ya cerrada y lista para ser votada, se reabrió el 7 de septiembre por cambio del inquisidor fiscal. Se hicieron nuevas comparecencias, pero en todas ellas la acusada declaró lo mismo que en las primeras. No sabemos cómo terminó el proceso, pero es de suponer que con la imposición de penas semejantes a las de otros anteriores[76].

También fue un caso de superstición y sortilegio el protagonizado en 1711–1712 por Nicolás Guzzeta, *alias* «el Greco», de 52 años, natural de Piana y vecino de Palermo[77]. Nicolás era ciego y deambulaba por las calles de la ciudad diciendo oraciones. Fue puesto en la cárcel el 11 de noviembre de 1711 por supersticioso y sacrílego y por jactarse de ser brujo. Se le dieron las tres audiencias reglamentarias los días 25, 26 y 27 de noviembre, y el 5 de diciembre se le entregó la acusación, a la que respondió confesando algunas curas que había hecho. La instrucción de la causa concluyó el 2 de junio de 1712 y el 30 de julio se votó la sentencia. Guzzeta debía comparecer en auto público o privado con insignias de embustero y abjurar *de levi*. Luego debía ser llevado por las calles de Palermo para escarnio público, recibir doscientos azotes y salir desterrado por un periodo de 5 años en los que no se podía acercar a menos de 20 millas de Palermo y Madrid. Se le impusieron también penitencias espirituales: confesión y comunión las tres pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés de un año y rezo del rosario los sábados de ese año[78].

[75] El 9 de noviembre la causa aún estaba pendiente de resolución, cf. AHN Inq. lib. 894 fs. 187v–188r.
[76] AHN Inq. 2297 exp. 23 (relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia a 16 de marzo de 1709) fs. 5v–6r; exp. 24 (*idem* a 23 de julio de 1709) fs. 5v–6r; exp. 25 (*idem* a 10 de octubre de 1709) f. 4r–v; exp. 26 (*idem* a 31 de enero de 1710).
[77] En el expediente inquisitorial de Francesco Guzzeta (cf. *infra*) no se menciona ningún hermano de nombre Nicolás, por lo que no debían de tener relación de parentesco, al menos, en primer grado.
[78] AHN Inq. leg. 2297 exp. 32 (relación de las causas pendientes en la Inquisición de Sicilia a 7 de enero de 1712); exp. 33 (*idem* a 31 de mayo de 1712); exp. 34 (*idem* a 30 de julio de 1712); exp. 35 (*idem* a 1 de octubre de 1712).

5. Bigamia

Solo he podido localizar un proceso de esta clase contra un italogriego del reino. No hay constancia de su lugar de residencia, pero parece que era originario de Val di Mazara, porque el primer matrimonio se celebró en Marsala. El acusado se llamaba «Constantino griego». En 1584 siete testigos afirmaron que se había casado recientemente con una griega llamada Mariota, y otros cuatro dijeron que catorce años antes (i.e. ca. 1570) lo había hecho en Marsala con Catalina, con la que había tenido hijos. Ambas mujeres estaban vivas en el momento de la acusación, por lo que parecía un caso claro de bigamia. El acusado confesó que se había casado dos veces y había consumado los dos matrimonios, pero alegó en su defensa que el segundo lo había contraído en estado de embriaguez. La condena fue severa: auto de fe, abjuración *de levi*, azotes públicos y tres años al remo en las galeras sin sueldo. Constantino salió en el auto público celebrado en Palermo el 15 de agosto de 1584[79].

6. El proceso contra Francesco Guzzeta

Las acusaciones contra fray Serafino de San Pedro y San Pablo (Francesco Guzzeta en el siglo), sacerdote agustino descalzo natural de Piana y lector de teología en el convento de San Nicolò da Tolentino, ya venían de lejos, al menos, desde el año de 1694, pero no se sustanciaron hasta 1699, cuando se vio incurso en el proceso general seguido contra el grupo de molinosistas sicilianos[80]. Los acusados eran básicamente, aunque no exclusivamente, agustinos descalzos del convento citado. Francesco era hijo de Lorenzo Guzzeta, labrador, ya fallecido cuando se le incoó el proceso, y de Catalina Mamola, y hermano de Giorgio Guzzeta[81]. En 1699 tenía 36 años, por lo que su nacimiento se remontaría a ca.

---

[79] AHN Inq. lib. 898 f. 378v.

[80] El molinosismo (también llamado quietismo) deriva su nombre del sacerdote español Miguel de Molinos (1628–1696), natural de Teruel. Era una doctrina mística que fomentaba la pasividad en la vida espiritual y defendía la quietud más absoluta, con suspensión del razonamiento y la voluntad, como paso previo para la actuación de Dios en el alma del hombre. Fue condenado por la bula *Coelestis Pastor* de Inocencio XI en 1687. San Nicolò da Tolentino y San Gregorio alla Porta Carini de Palermo, y un monasterio de Caltanissetta fueron los focos principales del molinosismo siciliano. Cf. Canosa-Colonnello 1989: 89–92; Canosa 1992: 123–132.

[81] Giorgio Guzzeta (Piana degli Greci 1682 – Partinico 1756) fundó en Piana el Oratorio de San Felipe Neri (1722) para la formación de clérigos célibes de rito griego y el Colegio de Santa María (1733) para la formación de jóvenes albanesas, instituciones típicamente latinas pero adaptadas al rito griego. En 1734 fundó en Palermo el Seminario Italo-Albanese, el centro más antiguo de estudios de la cultura albanesa. En el expediente inquisitorial de fray Serafino se dice que en 1699 Giorgio tenía 17 años, que era clérigo (se entiende que de órdenes menores) y que estudiaba en el seminario de Monreale. Sobre él, cf. Costantini 2007 y D'Angelo-Manali 2009².

1663. Los testigos de la acusación fueron dieciséis: siete religiosos y sacerdotes (dos de ellos, ya presos en las cárceles de la Inquisición por el mismo delito), cinco monjas, un religioso lego y otro clérigo, un seglar y una mujer. A partir de sus testimonios los calificadores de la Inquisición hicieron la siguiente calificación de las acusaciones:

> *Ex his depositionibus colligitur hunc reum esse scandalosum, iactantem se de contemplatione infusa aliunde suspecta, practicasse amplexus et oscula cum personis diversi sexus, et irreverentia et cum asertione hereticali, quod predicti amplexus et oscula causavant* (sic) *gratiam, benefitium animae, et infundevant* (sic) *Spiritum Sanctum, ac proinde de heressi vehementer suspectum ac de complicitate.*

El 14 de marzo de 1699 los inquisidores consultaron su caso a la Suprema, que el 11 de mayo ordenó encarcelar a Francesco, secuestrar sus bienes y proseguir la investigación. En cumplimiento de la orden, el 20 de junio el tribunal nombró instructor del proceso al inquisidor Domingo de la Espriella y Estrada[82]. Dos días después el secretario de la Inquisición Juan de Valdés salió de Palermo al amanecer en dirección a Piana para detener a fray Serafino en su convento. Ese mismo día por la tarde, ya de regreso, Guzzeta fue puesto en la cárcel de la Inquisición[83]. Valdés entregó los papeles que le había confiscado en su celda, para su eventual utilización como prueba de culpabilidad.

El 10 de julio Francesco dio cuenta de sus posesiones ante el tribunal. Declaró no tener bienes inmuebles, créditos prestados ni dinero en su convento. En una comparecencia posterior del 17 de agosto confesó tener algunos libros y escritos. Con anterioridad, en la primera audiencia celebrada el 25 de junio dio su genealogía, estudios, puestos en los que había servido a su orden, lugares en los que había estado y personas a las que había tratado. A preguntas de los inquisidores dijo que creía haber sido detenido por acusaciones falsas de sus enemigos, porque había besado tres o cuatro veces la mano de una monja llamada sor Teresa de San Jerónimo, y otra vez su frente cuando estaba enferma. En la segunda audiencia, del 30 de junio, declaró contra fray Celestino de San Nicolò da Tolentino[84] y contra sor Teresa[85], que también habían sido encarcelados por el tribunal. El 1 de septiembre se celebró la tercera audiencia, en la

[82] Sobre Espriella, cf. Rivero Rodríguez 2000: 1221; Duque de Estrada-Alós 1998–99: 24.
[83] AHN Inq. leg. 2298 s.f.
[84] Su proceso está en el ANH Inq. 1747 exp. 27 y es accesible online en PARES (Portal de Archivos Españoles, ‹http://pares.mcu.es›). Fue condenado, entre otras penas, a abjuración formal, galeras y cárcel perpetua por hereje molinosista.
[85] Su proceso está en el AHN Inq. 1747 exp.13 y es accesible online en PARES. Fue condenada, como cabeza del grupo molinosista, a salir en auto público y ser reconciliada en forma. Se le encerró en un monasterio

que se le entregaron los 24 capítulos de la acusación. Guzzeta confesó algunos hechos y negó otros. Por último, el día 1 de octubre se celebró la audiencia de comunicación de la acusación con presencia del abogado[86].

En los meses siguientes continuó la investigación de los delitos de los que se acusaba a Guzzeta dentro de la causa general contra el molinosismo de Palermo[87]. El proceso se alargó casi dos años más. El 17 de septiembre de 1701 quedó visto para sentencia, que se dictó el 24 de enero de 1702. Se decidió reprender a Guzzeta y suspender la causa[88]. Con carta del 31 de enero los inquisidores remitieron a la Suprema copias de los procesos de fray Serafino y de otros agustinos descalzos[89]. La acusación contra Guzzeta quedó reducida a los besos que había dado a sor Teresa en las manos y la frente y a que otra vez había reclinado la cabeza en sus rodillas hablando del espíritu «como por atracción», así como a los sentimientos místicos que expresaba en sus cartas. Los demás capítulos de la acusación eran genéricos y habían sido formulados por enemigos declarados suyos. La defensa que Francesco hizo de estos hechos y de sus cartas, incluida en el expediente, fue estimada en su totalidad por el tribunal. En carta del 31 de enero los inquisidores decían que siempre había sido un «religioso muy casto y sin comunicazión de mugeres, ni confesor de ellas, aplicado al estudio y lectura, observante y de buena fama». Decían además que la fama que tenía sor Teresa cuando habían sucedido los hechos había engañado a muchos, porque aún no se habían manifestado sus errores. Tras remitirse la causa a la Suprema, la sentencia quedó pendiente hasta que llegara la respuesta de esta[90]. Finalmente, el 3 de febrero de 1703, en la sala secreta del tribunal y a puerta cerrada, fray Serafino fue advertido y reprendido por su comportamiento. Se le absolvió *ad cautelam* y se suspendió su causa. Por orden

---

cinco años y se encargó a su confesor que la dirigiera y desengañara: AHN Inq. leg. 2300 s.f. Cf. Canosa 1992: 123–132.

[86] AHN Inq. 2297 exp. 5 (relación de las causas de la Inquisición de Sicilia pendientes a 20 de octubre de 1699, enviada con carta del inquisidor fiscal Francisco Miranda y Gayarre del día siguiente) fs. 12v–13v. Sobre Miranda, cf. Rivero Rodríguez 2000: 1222.

[87] AHN Inq. 2297 exp. 6 (relación de las causas de la Inquisición de Sicilia pendientes a 10 de febrero de 1700) f. 10r-v.

[88] AHN Inq. 2297 exp. 7 (*idem* a 8 de febrero de 1702) f. 2v.

[89] El expediente de fray Serafino se ha conservado en el AHN Inq. 1747 exp. 28 y es accesible online en PARES. Junto al suyo y los de sor Teresa de San Jerónimo y fray Celestino de San Nicolò da Tolentino antes mencionados, se conservan también, relacionados con la «complicidad» molinosista, los de fray Bartolomé del Rosario (AHN Inq. 1825 exp. 20), fray Celedonio de San José (AHN Inq. 1747 exp. 14), fray Juan Crisóstomo de Santa Ana (AHN Inq. 1748 exp. 15), sor Amata de Jesús (AHN Inq. 1747 exp. 25) y sor Gertrudis de Jesús María (AHN Inq. 1748 exp. 14). Todos ellos son accesibles online.

[90] AHN Inq. 2297 exp. 8 (relación de las causas de la Inquisición de Sicilia pendientes a 21 de septiembre de 1702, enviada con carta del mismo día).

de la Suprema, a él y a los demás suspendidos por molinosismo se les dieron las fes correspondientes en testimonio de su absolución[91].

Apéndice documental

1. AHN Inq. lib. 879 f. 404

Carta de Atanasio Rasia a los inquisidores de Palermo explicando los motivos de su huida del monasterio de San Martino delle Scale. Estando en él dedicado al estudio del latín, le llegó noticia, a través del arzobispo de Corinto, de las acusaciones formuladas contra él ante el gran archimandrita de su religión. Pidió licencia a los inquisidores para ir a Mesina a enviar desde allí su defensa, pero no tuvo respuesta. Ante ello, decidió dejar el monasterio y viajar en persona a Constantinopla. Manifiesta su adhesión a las enseñanzas de la Iglesia de Roma.

Muy ill*ustrísimo*s se*ñore*s

Estando yo en este sancto mon*asteri*o por orden de v*uestras* se*ñorías* e procurando de noche y de día de deprender la lengua latina, forçándome todavía en el estudio de día y de noche, e no perdiendo tiempo por spaçio de una ora, dexando las recriaciones, estándome siempre en el mon*asteri*o quietamente y fuera de todo pensam*ient*o, deseando hazer el más breve camino que pudiesse en el estudio, e de día en día enamorándome de su virtud, la qual me place grandemente por su suavidad, e hallándome en sumo contento y maravillossa feliçidad, estándome en tan feliz e amorosso stado, quatro messes ha me fue imbiada una letra con un sacerdote griego en ábito de agricultor, la qual imbiava el arçob*is*po de Corinto narrándome por ella cómo e sido acussado delante del magno archimandrita de muy bruttas cossas, e yo entendiendo enteram*en*te todo su razonami*ent*o, me hallé todo lleno de confussión, torneado de pensamientos, con el ánimo aflito, en gran melancolía, de péssima e açerba passión. mas yo quiriendo en qualquier manera giustificarme y entendiendo mostrar mis razones, creyendo siempre que suplicando a v*uestras* se*ñorías* abría graçia sin ningún impedimento de poder andar a Meçina, en el monte de san Pláçito, a tal che pueda embiar letras con las naves que van cada día in Xío o en Constantinopla e hazer de alguna manera que se sobreseyese en alguna manera la dicha quistión o haçerme dar algún tiempo hasta que aya licentia de v*uestras* se*ñorías* de compareçer delante el venerando padre de n*uest*ra religión en el grande archimandrita, donde seré entendido sumamente, antes él abría comprehendido mis razones e tendré speranza en mi Christo de sacarla en servi*cio*

[91] AHN Inq. 2297 exp. 10A (relación de los reos de la complicidad molinosista despachados en la sala del secreto del tribunal, enviada con carta del 20 de agosto de 1703) f. 4r–v.

de su Mag*esta*d. mas yo suplicando mucho a v*uestras* s*eñorías* che me hiziessen la sobredicha gratia, poniendo muchos medios e viendo que no era de provecho por ningún modo, temiendo que no tardase tanto que antes fuese sentenciado del grande archimandritta e che mandase el proçesso condenado con sus falssos testimonios, donde anteviendo yo que no podría a tanto mal, me he ressuelto de andarme en Constantinopla e quitarme de tanto afán e deprender la lengua latina de aquellos padres zocolantes que están en el conbento de san Fran*cis*co, y esto no lo hize por la desovediencia a v*uestras* s*eñorías*, mas por el temor de los travajos, ni tampoco v*uestras* s*eñorías* no duden que huya por no haver fee en la Yglesia Cathólica, porque yo confiesso que creo firmemente, con prufundidad y caldeza de coraçón, nel pontefice romano e todo aquello que se contiene en la Sancta Madre Yglesia Romana Católica e Apostólica, e soy resuelto de morir por ella en el menester, e donde estaré, me hallaré siempre prompto al servi*ci*o de v*uestras* s*eñorías*.

El sierbo indigno de v*uestras* s*eñorías* Athanasio jeromónaco Rrecca.

SECCIÓN II

RENEGADOS E INQUISICIÓN

VI

Los musulmanes de Cristo. Reconciliados griegos y albaneses en los territorios de la Monarquía Hispánica*

En 1989 apareció el libro de Bartolomé y Lucile Bennassar *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats (XVIe–XVIIe siècles)*[1]. En él, a partir de un análisis extensivo y detallado de los archivos inquisitoriales de diversos territorios del Occidente cristiano (Sicilia, Cerdeña, Mallorca, Sevilla, Granada, Murcia, Barcelona, Lisboa, Nápoles y Venecia), sus autores reconstruyeron la presencia y actuación de los renegados en el Imperio otomano y el norte de África, a los que la historiografía europea había dedicado escasa atención tras las obras añejas de Diego de Haedo (1612)[2] y Pierre Dan (1637)[3]. *Les Chrétiens d'Allah* combina las biografías particulares con un ensayo de interpretación global del mundo fronterizo de los renegados entre la cristiandad europea y el islam otomano-magrebí. El objetivo de este trabajo que ahora presento, cuyo título quiere ser un remedo del libro de los Bennassar, es mucho más modesto. Pretendo complementar la figura del renegado con la del «reconciliado» o «reducido», es decir, el renegado que tras años de vida en el islam lo abandona y regresa a la cristiandad. Combino también un ensayo de reconstrucción global de la figura del reducido con un estudio de casos, en los que en último término se fundamenta el marco general que presento. Mis fuentes son más limitadas y de distinta naturaleza, se reducen al Archivo General de Simancas, a sus series de Estado y Secretarías Provin-

* J. Cutillas-Ó. Recio (eds.), *Eastern Europe, Safavid Persia and the Iberian World. Frontiers and Circulations at the Edge of the Empires*, Valencia: Albatros, 2019, pp. 83–104.

1 Paris: Perrin, 1989. La traducción española es de ese mismo año (Madrid: Nerea). Cito por ésta.

2 *Topographía e historia general de Argel*, Valladolid: Diego Fernández de Córdova y Oviedo (reed. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927–29). En la actualidad hay un consenso generalizado en atribuir la obra a Antonio de Sosa, que fue compañero de cautiverio en Argel de Miguel de Cervantes. Cf. Camamis 1977: 63–150; Sola 1988.

3 *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris: chez Pierre Rocolet.

ciales, que a veces complemento con noticias procedentes de otros archivos, como el Segreto Vaticano o el Histórico Nacional de Madrid. La documentación de Estado es mucho más escueta que la inquisitorial, lo que no permite alcanzar la minuciosidad y el detalle del libro de los Bennassar. Además, está constituida básicamente por memoriales de parte redactados con la información dada por los interesados, a diferencia de las encuestas de testigos que tienen los expedientes inquisitoriales, lo que puede despertar sospechas sobre su veracidad. Es probable que algunos renegados reducidos fueran oportunistas a la caza de un sueldo, incluso espías turcos, pero en conjunto no hay razones fundadas para sospechar de la sinceridad de la mayoría de ellos.

En su estudio los Bennassar registran 297 casos de renegados «orientales» que comparecieron ante el Santo Oficio del total de 1.550 que estudian para el periodo 1550–1700. De ellos, 144 eran griegos, incluidos chipriotas y cretenses. A pesar de que la muestra es poco significativa respecto del total de los renegados analizados, de los expedientes se pueden extraer algunas conclusiones interesantes:

a) De los 144 griegos, 37 habían sido víctimas de la *devşirme*, 34 habían sido capturados en razias terrestres, 19 en el mar, 18 en otras circunstancias y dos en combate, y sólo siete serían conversos voluntarios. La mayoría de los capturados por la *devşirme* se fechan entre 1561 y 1615, lo que está en consonancia con nuestras noticias sobre la paulatina disminución de esta práctica a lo largo del s. XVII hasta su desaparición. Los Bennassar subrayan la espontaneidad y naturalidad del paso al islam en algunos casos, sin traumas personales ni religiosos (por adopción, por amor y matrimonio, por persuasión de familiares, etc.). No ocurre lo mismo con los ejemplos que recojo en este estudio que, a juzgar por los memoriales presentados por sus protagonistas, fueron más bien traumáticos.

b) La proporción de «orientales» convertidos voluntariamente al islam que regresan al cristianismo es menor que la de «occidentales»: sólo 11 del total de 297, de ellos, 7 griegos. El motivo sería que prefieron quedarse en el Imperio turco, a pesar de ostentar en general cargos de menor relieve que los renegados occidentales.

c) Como complemento de lo anterior, la proporción de regresos forzados frente a los voluntarios es mayor entre los orientales que entre los occidentales. La explicación estaría en una mayor aceptación de la nueva religión por haberla abrazado a edades más tempranas. Entre los orientales el porcentaje de regresos involuntarios es más alto entre los eslavos y húngaros que entre los griegos.

d) En consecuencia, el tiempo medio de permanencia en el islam es más elevado entre los orientales que entre los españoles e italianos[4].

La presencia de griegos y albaneses en los reinos de Nápoles y Sicilia y, en menor medida, en los territorios peninsulares de la Monarquía española fue particularmente intensa en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del XVII, por motivos económicos, militares, políticos, etc. Junto a ellos, o quizás mejor, como telón de fondo de todos ellos, estuvo el factor religioso, en concreto, la comunidad de fe frente al islam. Aunque de confesión ortodoxa, ante la disyuntiva islam-cristiandad muchos griegos y albaneses prefirieron abandonar sus territorios de origen y establecerse en Occidente. En sus nuevos asentamientos tuvieron que adaptarse a la organización social y política de la Monarquía, de la que la Inquisición era un órgano más. Tenemos noticias sueltas y conservamos expedientes completos de la comparecencia ante los tribunales del Santo Oficio de griegos y albaneses, principalmente en España e Italia, pero también en territorios lejanos de la Monarquía como las Indias. Las comparecencias eran de dos tipos, voluntarias e involuntarias. Las primeras eran en su mayoría de reconciliación de renegados que, llevados de niños a Constantinopla por la *devşirme*[5] y convertidos al islam, habían servido durante un tiempo como jenízaros, marineros, arráeces, etc.[6] Los comparecientes involuntarios eran griegos y albaneses acusados de diversos delitos, en especial, de islamismo y herejía. En este estudio quiero trazar las líneas generales del primer tipo de procesos, el de las comparecencias voluntarias, y poner algunos ejemplos que lo ilustran. Intento reconstruir los rasgos comunes de la peripecia vital de estos griegos y albaneses que comparecieron ante el Santo Oficio para reconciliarse y luego ante las autoridades españolas para pedir una ayuda económica para su mantenimiento.

La leva forzosa de niños cristianos para ser educados en el islam y servir en los cuerpos de jenízaros[7], en el Palacio o en la administración del Imperio es mencionada como uno de los grandes padecimientos de la población cristiana bajo dominio otomano en el memorial que Argiro Milesino (Ἀργυρὸς Μιλεσινός), enviado por las provincias griegas de Tesalia y Epiro como embajador en el marco del levantamiento general proyectado por Dionisio de Larisa, presentó en 1606 a las autoridades españolas[8]. Antes de concretar su propuesta de revuelta,

[4] Cf. Bennassar 1989: 214–228. Pueden encontrarse algunos casos de griegos comparecientes ante la Inquisición, además de en estas páginas, en 258, 286–287, 310ss, 317, 333ss, 443, 471–472, 482ss, 489, 494, 495–496.
[5] Cf. «Devshirme», *EI*², t. 2, Leiden-Paris 1977, pp. 217–219 [V. L. Ménage].
[6] Cf. Bennassar 1989: 426–448.
[7] Sobre el cuerpo de jenízaros («tropa nueva»), cf. «Yeñi čeri», *EI*², t. 11, Leiden 2005, pp. 349–359 [R. Murphey].
[8] Cf. Floristán 1988: 50ss.

los griegos relatan la situación en la que viven y describen la *devşirme* con estas palabras llenas de patetismo:

> Ὅμως πρῶτα γράφομεν τῆς ἀφεντιᾶς σας καὶ ἀναφέρνομεν πέντε ἕξη λόγια ἀπὸ τὲς ἀδικιὲς καὶ τὲς ἀβανιὲς καὶ τὰ κακὰ ὁποὺ παθαίνομεν ἀπὸ τοὺς παρανόμους καὶ ἀσεβῆδες τοὺς Τούρκους, διὰ νὰ καταλάβετε ἡ ἀφεντιά σας πῶς τὰ ὅσα θέλομεν καὶ βουληθήκαμεν νὰ τοῦ κάμωμεν, πῶς ἔχει δίκαιον νὰ τὰ πάθῃ καὶ τοῦ πρέπουν νὰ τὰ πάθῃ μὲ πᾶσαν δικαιοσύνην, διότις τὴν σήμερον μὲ ταυτουνοὺς κακὴν ζωὴν περνοῦμεν, χειρότερα παρὰ οἱ Ὁβραῖοι εἰς τὸν καιρὸν τοῦ Φαραοῦ. Δὲ τοὺς σώνει ὅτι δεκατίζουν τὰ παιδιά μας· σὲ κάθε πέντε χρόνους καὶ διαλέγει καὶ παίρνει, ὅποιος ἔχει τρία, παίρνει τὸ ἕνα, καὶ ὅποιος ἔχει δύο, τούτου παίρνει τὸ ἕνα, ὡσὰν τὰ πρόβατα ἀπὸ τὸ κοπάδι. Καὶ σὰν τὰ πάρῃ, πάραυτα τὰ τουρκίζει, καὶ οἱ μάννες τους καὶ οἱ πατέρες τους στέκουνται ἀγνάντια καὶ κοιτάζουν καὶ κλαίγουν οἱ γονεῖς εἰς τὸ ἕνα μέρος καὶ τὰ παιδιὰ εἰς τὸ ἄλλο καὶ γένεται θρῆνος μεγάλος ἀπὸ τὰ κλάματα, καὶ λέγουν οἱ γονεῖς τους· *καὶ καλλιὰ νὰ μὴν τὰ ἐκάμναμεν, καλλιὰ νὰ τὰ εἴχαμεν ἀπεθαμένα*[9].

No es de extrañar, pues, que el fenómeno del criptocristiano y del renegado huido y reconciliado fuera frecuente en la época. El tipo social más habitual era el de un joven griego llevado a Constantinopla o, en menor medida, a otras ciudades del Imperio para servir en los *azamoglan*[10]. Había otra clase de renegados, la de los capturados por corsarios que eran llevados al norte de África, pero este fenómeno no afectó tanto a los cristianos de Oriente como a los de Occidente, más expuestos a las correrías de los piratas berberiscos. El éxito de la conversión al islam era inversamente proporcional a la edad del cautivo: cuanto menor era ésta, mayor era la vulnerabilidad a las presiones para renegar, mientras que la resistencia aumentaba con la edad. De ahí la preferencia de los turcos por los niños antes que por los jóvenes. La edad de los muchachos llevados en parias solía oscilar entre los ocho y los dieciocho años, si bien no faltan ejemplos por encima o por debajo de estas edades. Los turcos mostraban una marcada preferencia por los hijos de casas nobles y ricas, a los que no dejaban en libertad a ningún precio, por elevada que fuera la cantidad ofrecida por su rescate. Esta política buscaba la incorporación de las elites sociales del helenismo postbizantino a las estructuras políticas y militares del Imperio otomano, con el

9 AGS E1103 f. 237. Editado en Floristán 1988: 166–191. La traducción contemporánea al español es más bien libre y contiene algunos errores (*ibid*. pp. 192–207).

10 *ʿadjamī oghlān*, «muchacho extranjero», término que se aplicaba a los jóvenes cristianos reclutados por la *devşirme*, cf. *EI*², t. 1, Leiden-Paris 1960, pp. 212–213 [H. Bowen]. Los Bennassar (1989: 320–327) ofrecen datos sobre la *devşirme*, que afectó a 43 (35 de origen griego) de los 1.550 renegados que incluye su corpus documental.

consiguiente efecto de arrastre sobre otros grupos de población (campesinos, comerciantes, artesanos, etc.).

La permanencia del renegado en el islam se prolongaba durante más o menos tiempo, según los casos, pero en general oscilaba entre los diez y treinta años. Los testimonios son parcos a la hora de precisar las actividades desarrolladas por los renegados durante este tiempo, por motivos evidentes: silenciar los daños causados a la cristiandad era una garantía para quien pedía asilo en ella. Muchos renegados confiesan haber sido jenízaros, algunos con el grado de capitán e incluso de general, o marinos, hasta el grado de arráez. También aquí hay que ser prudente a la hora de aceptar los testimonios, por un lado, porque cuanto más elevada había sido la posición social del reducido, mayor era su mérito al abandonarla, y por otro, porque la adjudicación de las recompensas en una sociedad estamentaria como la del Antiguo Régimen se hacía según la categoría del beneficiario. Muchos afirman que en el fondo de su corazón habían seguido siendo cristianos (criptocristianismo) y que como tales habían favorecido en lo posible a los cautivos bajo su mando, afirmación que de nuevo habrá que tomar *cum grano salis*. Finalmente, tras unos años de vida en el islam decidían abandonar su hacienda y posición social y pasarse a la cristiandad. Los motivos que les impulsaban a ello eran variados, pero predomina el «recuerdo de sus orígenes». Con frecuencia confesaban motivaciones de índole espiritual, como la inspiración divina o de algún santo. En algunos casos se mencionan las exhortaciones del padre o de un familiar, las enseñanzas de un fraile o sacerdote, o las oraciones de una madre o hermana. No faltan tampoco los casos de conversión por amor. Estos dos tópicos —asistencia a los cristianos cautivos y anhelo de regresar a la fe de sus mayores— son constantes en los memoriales de los reducidos. Si tenemos en cuenta que la mayoría no hablaba español y que eran asistidos en sus comparecencias por intérpretes, cabe pensar que formaran parte de un esbozo de memorial que se ajustaba a las circunstancias personales de cada reconciliado. Así, Demetrio Candilis (cf. *infra*) dice que, aunque como turco había amasado una gran fortuna, «como con los años entra el entendimiento y las cosas de la infancia nunca se olvidan, por más variaciones y mudanças q*ue* haya», decidió dejar todo y huir. No parece probable que la frase sea suya, sino más bien del redactor del memorial, lo que no es óbice para que refleje en parte el pensamiento de Candilis.

El viaje a la cristiandad se hacía habitualmente por mar, en embarcaciones de los países que tenían fácil acceso al Mediterráneo oriental (Venecia, Génova, Francia, etc.). Otras veces el renegado viajaba por tierra hasta la fachada adriática de los Balcanes (Durazzo, Valona, Igumenitsa, Prevesa, etc.). Los destinos finales eran diversos: Creta, Venecia, Corfú, Sicilia, Nápoles. En ocasiones los

huidos llevaban consigo parte de su patrimonio, pero en la mayoría de los casos escapaban con las manos vacías. La pérdida de la documentación personal que acreditaba su condición y servicios, bien por asalto de piratas o bandidos, bien por naufragio o alguna otra causa natural, es también un tópico común a muchos demandantes de ayuda. En ocasiones la huida se producía con la casa al completo o casi: esposa, hijos, ascendientes, algún familiar y sirvientes y esclavos domésticos, a los que dejaban en libertad cuando llegaban a su destino. En otras ocasiones los huidos no podían traer a su familia, por lo que una vez reconciliados y pensionados por el rey de España, solicitaban licencia y ayuda de costa para ir a rescatarlos y traerlos a la cristiandad. Cuando los turcos tenían noticia de la huida de un renegado, en especial si era de alcurnia, procedían a la incautación de sus bienes y a la puesta en prisión de sus familiares más directos.

La primera providencia de los renegados nada más llegar a Occidente era su reconciliación ante la Inquisición y el bautismo de sus familiares y sirvientes musulmanes. Los renegados no volvían a bautizarse, ni sus esposas si eran de origen cristiano, por la validez que la Iglesia romana otorgaba al bautismo ortodoxo, pero sí los hijos habidos en el islam. Algunos textos se muestran ambiguos y hablan del bautismo de renegados, probablemente por una generalización de la redacción que incluye a otros acompañantes que no eran de origen cristiano. En otros casos se establece una clara distinción entre la reconciliación de los renegados y el bautismo de sus acompañantes musulmanes. Los renegados reducidos recuperaban su primitivo nombre cristiano, que completaban con el de su padre y/o patria de origen: e.g. Constantino de Dimo, Demetrio de Trícala, Demetrio de Nicolás de Arcadia, Jorge de Miguel de Quíos, etc. Las reconciliaciones y bautismos tenían lugar mayoritariamente en Italia (Palermo, Nápoles, Roma, Venecia), pero no faltan ejemplos en España (Madrid, Sevilla, Toledo, Mallorca).

Una vez reconciliados, los griegos y albaneses solían pasar a la corte de España a pedir ayuda para su sustento. En la mayoría de los casos, por el simple hecho de la conversión se les concedía una ventaja en las galeras de Nápoles o Sicilia por una cantidad acorde con su estatus social, que solía ir desde un mínimo de dos escudos hasta un máximo de ocho o diez. La ventaja era compatible con el sueldo ordinario y las raciones, por lo que la cantidad global que cobraban llegaba fácilmente a los seis u ocho escudos, suficiente para su mantenimiento. A veces, sin que sea fácil identificar la causa, sólo recibían una carta de recomendación para los virreyes de Nápoles o Sicilia, quizás en periodos de crisis de la Hacienda real. En ese caso los conversos, insatisfechos, solían insistir en la petición de una ventaja o entretenimiento, que finalmente obtenían. El argumento principal

que esgrimían a la hora de pedir un sueldo en las galeras era su conocimiento de los puertos y mares de levante y su dominio de la lengua turca, que los hacían especialmente aptos para servir en las escuadras de Nápoles y Sicilia. Una vez asentados en estos reinos, la documentación posterior de archivo nos permite reconstruir con mayor o menor detalle, según los casos, las peripecias económicas de los reducidos y sus familias: peticiones de aumento de sueldo, de cambio de destino, de cesión de parte del entretenimiento a los hijos, de traspaso del sueldo a las viudas, etc.

Una vez dibujadas las líneas generales de la figura del reconciliado establecido en territorios de la Monarquía, veamos ahora un puñado de ejemplos sobresalientes entre las decenas de expedientes que se han conservado.

Demetrio Bayano (Δημήτριος Βαγιάνος), natural de Rodas, fue llevado en parias a Constantinopla, en donde renegó. Allí se casó con Catalina Bayano, turca de nación[11], con la que tuvo tres hijos varones, Lucas, Manuel y Jorge, y dos mujeres cuyos nombres no figuran en nuestras fuentes. Demetrio enviaba avisos de la Puerta a través de dos parientes sanjuanistas y favorecía a los espías que viajaban a la ciudad por cuenta de los monarcas cristianos. Cuando fue descubierto, huyó a Quíos y luego a Candía, en donde Catalina y los hijos recibieron las aguas del bautismo. Demetrio se reconcilió probablemente en Roma, en donde todos permanecieron dos años como catecúmenos. Luego se establecieron en Mesina. Como la poca hacienda que habían podido salvar se había perdido en el naufragio del barco raguseo con el que la habían enviado, los Bayano quedaron en extrema pobreza, en parte también por la muerte de sus protectores, los caballeros sanjuanistas. A todo ello se sumó la muerte de Demetrio, que dejó a su esposa en situación delicada. Por ello la viuda solicitó en 1604 una ayuda económica. Se le concedió una ayuda de costa, pero ella, insatisfecha, pidió una renta o entretenimiento con carácter regular[12]. Los tres hijos también pidieron en diversos momentos un entretenimiento o una ventaja en las galeras[13].

Comneno Busiquis (Κομνηνὸς Μπουζίκης) era natural de Nauplia. Su familia,

[11] En la terminología de la época eran turcos todos los habitantes del Imperio que profesaban la fe de Mahoma, con independencia de su origen étnico, territorial o cultural. Lo eran de nación los nacidos en el islam, y de profesión, los convertidos.

[12] Cf. AGS E1962 s.f. = E1601 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 17 de febrero de 1604]; E1595 f. 790 [carta del rey al virrey de Sicilia, s.a., s.d., 1604]; E1661 s.f. [memorial de Catalina Bayano, 2 de octubre de 1609]; E1719 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 13 de enero de 1610].

[13] Sobre Jorge y Manuel, cf. AGS SP lib. 296 [consulta del Consejo de Italia, 3 de septiembre de 1593]; SP lib. 296 [consulta del Consejo de Italia, 22 de septiembre de 1593]; SP lib. 515 fs. 261r–v [carta del rey al virrey de Nápoles, 22 de septiembre de 1593]; E1695 s.f. [memorial de Jorge y Manuel Bayano, 24 de marzo de 1604]; E1976 s.f. = E1602 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 7 de abril de 1604]; E1602 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, s.d., 1604, c. abril-mayo]; sobre Lucas, cf. AGS E1983 s.f. = E1599 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 23 de diciembre de 1603]; E1661 s.f. [memorial de Lucas Bayano, 10 de agosto de 1609]; E1845 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 15 de septiembre de 1609]; E1984 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 19

de origen albanés, era del castillo de Bugiqui y murió en la defensa de Nauplia contra los turcos en 1540. Su hermano Teodoro fue llevado a Constantinopla y renegó. Sirvió unos años como jenízaro, pero luego huyó a Venecia y se hizo fraile. Regresó a la Puerta a predicar, pero fue reconocido y quemado vivo. Comneno, por su parte, también fue llevado por la *devşirme* cuando tenía doce años. Sirvió quince (o veinte, según la fuente), hasta que escapó a Roma para reconciliarse. En 1600 pidió un sueldo en Flandes y se le dio carta de recomendación para el archiduque Alberto. No obstante, cambió de opinión y con un nuevo memorial pidió un entretenimiento en Nápoles. Se le asignaron ocho escudos en las galeras de este reino[14].

Demetrio Candilis (Δημήτριος Κανδύλης) era natural de Negroponte (Eubea), hijo de Candilis Paleólogo y Anastasia Candili. Víctima de la *devşirme*, ocupó cargos de relevancia y amasó una considerable fortuna al servicio de la Sublime Puerta, pero acordándose de sus orígenes, dejó toda su hacienda y huyó con un criado. Su madre Anastasia dice en un memorial que fue ella la que lo instó a huir cuando Demetrio fue como jenízaro a Negroponte. Al conocer los turcos su huida, se llevaron en parias a dos sobrinos, hijos de una hermana. Un tercer sobrino fue puesto a salvo por Anastasia y enviado a Sicilia con unos mercaderes cristianos. Enterados los turcos, quitaron a ésta todos los bienes y quemaron un monasterio que ella, que había profesado tras enviudar, había fundado. Anastasia tuvo que huir también a Sicilia, en donde se reencontró con su hijo, que servía en las galeras con una ventaja de tres escudos. En 1609 Demetrio pasó a España para participar en la expulsión de los moriscos, pero murió en febrero de 1610 dejando a su madre en el desamparo más absoluto. Ésta pidió en varias ocasiones ayuda para su sustento, pero nunca consiguió un sueldo estable, sino sólo ayudas esporádicas[15].

Constantino de Dimo (Κωνσταντῖνος τοῦ Δήμου), natural de Patras, fue llevado a Constantinopla con once años. Sus padres ofrecieron 6.000 cequíes por su rescate, cantidad elevada que los turcos no aceptaron por ser de casa principal. Sirvió dieciséis años como jenízaro. El sultán lo casó con Isabel, hija

de septiembre de 1609]; E1661 s.f. [memorial de Catalina Bayano, 2 de octubre de 1609]; E1719 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 13 de enero de 1610].

14 Cf. AGS E1676 s.f. [memorial de Comneno Busiquis, 7 de septiembre de 1600]; E1839 s.f. [carta del rey al archiduque Alberto, 20 de octubre de 1600]; E1962 s.f. [consulta del Consejo de Estado, s.d., diciembre de 1600]; E1596 f. 1 = SP lib. 523, fs. 145v–146r [carta del rey al conde de Lemos, 8 de marzo de 1601].

15 Cf. AGS E1691 s.f. [memorial de Demetrio Candilis, 17 de junio de 1606]; E1964 s.f. = E1608 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 30 de agosto de 1606]; E1637 s.f. [memorial de Anastasia Candili, 11 de marzo de 1614]; E1958 s.f. = E1637 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 19 de junio de 1614]; E1674 s.f. [memorial de Anastasia Candili, 10 de febrero de 1615]; E1674 s.f. [resumen de las peticiones de Anastasia Candili, s.a., s.d.]; E1674 s.f. [carta de recomendación de la marquesa de Bivona y Montalto, 29 de enero de 1615]; E1730 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 11 de abril de 1615].

de un turco principal, y le ofreció un alto cargo. Pese a ello Constantino, «por ser gran letrado de letra griega siempre estava leyendo en un libro la passión de N*uest*ro Se*ño*r Jesuxpo., y acordándose de que hera hijo de padres cristianos, pidió liçencia al gran turco para yrlos a ver y a sus parientes, y se la conçedió, y tomó a su muger e dos hijos que tenía para traerlos a rresçevir el agua del s*an*to baptismo», dejando en Constantinopla su hacienda y su plaza. Uno de los hijos murió de camino. Constantino se estableció con el resto de la familia en Mesina y pidió un entretenimiento en el castillo de San Salvador. Se le concedieron diez escudos de sueldo y cien de ayuda de costa. En 1606 se puso en camino hacia España para pedir un aumento. Durante el viaje una tormenta obligó al barco a soltar lastre y Constantino tuvo que tirar un arca con ropa y documentación. A pesar de ello consiguió el aumento hasta los doce escudos y el traslado de Mesina a Nápoles. Su esposa Isabel, por su parte, pidió también un sueldo para su marido, alegando que él no había podido acompañarla por enfermedad. El Consejo de Estado propuso darle a él una ventaja de tres escudos en las galeras de Nápoles, y a ella, doscientos reales de ayuda de costa para hacer el viaje de vuelta. En su memorial Isabel no menciona la presencia de Constantino en Madrid ni el aumento de sueldo que éste había conseguido, lo que parece un claro indicio de fraude. Constantino murió en 1613 y el virrey asignó a su viuda y a su hijo Francisco una plaza muerta de cuatro escudos[16].

También era de casa principal y rica Jorge de Éfeso (Γεώργιος τῆς Ἐφέσου). Fue llevado a Constantinopla, en donde vivió veinte años desempeñando cargos de relevancia, entre ellos, el de capitán de jenízaros de la guardia del sultán con mando sobre 260 hombres, y el de recolector de los diezmos y tributos que pagaban los cristianos y otros súbditos de la Puerta. Pese a ello, siempre ayudó a los cautivos. Compraba niños, niñas y mujeres cautivas con la excusa de que los quería para el servicio de su casa y los llevaba a Quíos o a otras islas para ponerlos en libertad. A los cristianos que no podían pagar el impuesto de capitación (*kharādj*)[17] se lo perdonaba y les daba la carta de pago. Decidió escapar por temor a que el sultán le pidiese cuentas de las rentas que había cobrado. Puso a su mujer, hijos, suegro y familia en la isla de Patmos con lo mejor de su hacienda, y él huyó con un jenízaro y con otro turco llamado Asamogla (Hasanoğlu), a los que se llevó como criados, dejando atrás una

[16] Cf. AGS E1704 f. 289 [memorial de Constantino de Dimo, 30 de julio de 1602]; E1962 s.f. = E1596 f. 362 [consulta del Consejo de Estado, 24 de agosto de 1602]; E1690 s.f. [memorial de Constantino de Dimo, 15 de febrero de 1606]; E1608 s.f. = E1962 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 7 de junio de 1606]; E1690 s.f. [memorial de Constantino de Dimo, 22 de junio de 1606]; E1705 f. 72 [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. julio de 1606]; E1692 s.f. [memorial de Isabel Dimo, 16 de marzo de 1606]; E1966 s.f. = E1608 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 13 de agosto de 1606]. Cf. Hassiotis 1990: 311–312.

[17] Cf. *EI*², t. IV, Leiden-Paris 1978, pp. 1062–1087, en esp. 1085–1087 [Abdus Subhan].

gran hacienda, bienes raíces y su paga de veinticinco ducados como capitán de jenízaros. Tras su reconciliación, el papa quiso emplearlo en la caballería ligera, pero Jorge rehusó por servir al rey de España. En 1605 se le asignó un sueldo de veinte escudos mensuales en Nápoles, cantidad elevada acorde con su categoría. En los años siguientes participó en las empresas de Durazzo (1606) y Larache (1610), en la quema de los barcos de La Goleta y en el socorro de Malta (1615). Viajó a levante en dos ocasiones al servicio del rey, trayéndose a su regreso algunos cautivos rescatados con su dinero. En 1620 se le concedió, a petición propia, el traslado al castillo de San Salvador de Mesina[18].

También era de familia noble, según su propio testimonio, Juan Mangiali, natural de Trícala (Tesalia). Cuando tenía siete años, fue llevado a Constantinopla y retajado. Su padre intentó evitarlo ofreciendo a los turcos doscientos cequíes, pero sin resultado. Tenía una paga mensual de quince ducados como jenízaro, con expectativas de aumento. Aunque converso, siempre ayudó a los cautivos cristianos. Pasados catorce años de su leva, acordándose de sus orígenes, por consejo de Dionisio de Larisa decidió regresar a la fe de sus mayores, abandonando su patria, padres, hermanos y hacienda. Aprovechó su paso a Italia para llevar al conde de Benavente unos despachos y cartas que le dio Dionisio sobre la empresa de Grecia[19]. En pago por sus servicios y en compensación por la pérdida de sus bienes por su conversión, el conde de Benavente, virrey de Nápoles, le asignó en 1604 una plaza supernumeraria de mosquetero con un sueldo de seis ducados. Sirvió en ella ocho años, durante los que estuvo presente en la jornada de Larache (1610), la expulsión de los moriscos de España, los viajes de las galeras a Orán y ocho-nueve meses de expedición con su compañía en Milán. Entre tanto, su padre participó en el segundo levantamiento de Dionisio de Larisa, que tuvo lugar en Yánina en 1611, en el que fue capturado y desollado vivo. Los turcos detuvieron también a un hermano suyo, a una hermana y a los hijos de ésta, y les quitaron sus haciendas. Finalmente fueron puestos en libertad por la mediación de unos turcos, pero vivían bajo tanta presión, que Mangiali temía que renegaran. Después de ocho años de servicio, en virtud de la orden general de reformación de los entretenimientos de 1611, el virrey Lemos le quitó la plaza de mosquetero y Mangiali se quedó sólo con la ordinaria de tres escudos, insuficientes para mantener a su mujer e hijos. Decidió viajar a la corte de Madrid, en donde presentó tres memoriales seguidos: en el primero pedía que se le devolviera el sueldo de mosquetero desde el día de su licencia,

[18] Cf. AGS E1977 s.f. = E1605 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 24 de diciembre de 1605]; E1710 f. 389 [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. enero-febrero de 1606]; E1687 s.f. [memorial de Jorge de Éfeso, 12 de enero de 1619 (*lege* 1620)]; E1836 s.f. [memorial de Jorge de Éfeso, 3 de octubre de 1620].

[19] Sobre la larga embajada de las provincias de Tesalia-Epiro, cf. Floristán 1988: cap. I.

en el segundo, que se le asignara una ventaja en las galeras de Nápoles, y en el tercero, que se le pasaran los seis ducados de la infantería a las galeras, «donde entiende de hazer particulares serv*ici*os como hombre plático en las costas y lenguas de lebante»: así podría traer a su hermana y sobrinos de Grecia y evitar que renegaran, y mantener a su mujer e hijos. En los años siguientes hasta 1621 se documentan diversas peticiones económicas suyas, cuyo pormenor no interesa aquí[20].

Constantino Marmarás (Κωνσταντῖνος Μαρμαρᾶς), hijo de Teodoro, natural de Tracia, fue llevado a Constantinopla cuando tenía seis años y medio para servir en los *azamoglan*. Fue jenízaro con el nombre de Alí. Cuando tuvo uso de razón y conoció sus orígenes cristianos, decidió huir, para lo que se concertó con trece cautivos cristianos, la mayoría vasallos del rey de España, a los que ofreció devolverlos a la cristiandad a su costa. Lograron huir en un caique que compró. Se reconcilió en Roma y luego pasó a la corte de Madrid a pedir el amparo real, «siendo propio de v*uestra* M*ajesta*d y fama pública en todo levante q*ue* por su real grandeça suele mandar q*ue* se tenga particular protección de semejantes personas y emplearlos en su real serv*ici*o». En 1607 pidió ventaja en las galeras de Nápoles «por ser plático de las partes de levante, saber la lengua turquesca y su propria natural» y el Consejo de Estado propuso darle tres escudos de ventaja. Al mismo tiempo pidió ventaja o ayuda de costa por vía del Consejo de Italia, pero éste le contestó pidiendo que mostrara lo que había conseguido por la vía de Estado[21].

El caso de Demetrio de Lepanto (Δημήτριος τῆς Ναυπάκτου) es otro ejemplo de alto cargo de la Puerta pasado a la cristiandad. Fue llevado a Estambul con diez o doce años y adoptó el nombre turco de Mehmed. Vivió unos veinte años en el islam, si bien en su corazón se mantuvo siempre cristiano. En Estambul compró una cautiva cristiana llamada Isabel que había sido capturada en Gibraltar y se casó con ella. Llegó a ser capitán de jenízaros y tener mil hombres a su cargo. Dejó todo y huyó a la cristiandad con su mujer y dos hijos, llevando consigo seis mil cequíes. En Candía se reconciliaron él y su mujer y bautizaron

[20] Cf. AGS E1635 s.f. [memorial de Mangiali, s.d., finales de 1612]; E1670 s.f. [memorial de Mangiali, 2 de enero de 1613]; E1634 s.f. [memorial de Mangiali, 17 de febrero de 1613]; E1670 s.f. [memorial de Mangiali, 23 de marzo de 1613]; E1634 s.f. [memorial de Mangiali, 26 de marzo de 1613]; E1634 s.f. = E1981 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 2 de mayo de 1613]; E1667 s.f. [memorial de Mangiali, 15 de mayo de 1613]; E1981 s.f. [memorial de Mangiali, 1 de agosto de 1613]; E1635 s.f. [memorial de Mangiali, 3 de agosto de 1613]; E1635 s.f. = E1981 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 8 de agosto de 1613]; SP leg. 13 s.f. [consulta del Consejo de Italia, 9 de octubre de 1621].

[21] Cf. AGS E1610 s.f. [memorial de Marmarás, 3 de febrero de 1607]; E1962 s.f. = E1610 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 22 de febrero de 1607]; E1707 s.f. [carta de Felipe III al conde de Benavente, 12 de marzo de 1607]; SP lib. 301 [consulta del Consejo de Italia, 17 de mayo de 1607]; E1718 s.f. [carta de Felipe III al conde de Lemos, 13 de diciembre de 1610].

a sus hijos. Cuando la nave en que viajaban a Venecia pasó por las costas de Dalmacia, avistaron un navío turco y Demetrio, asustado, se montó en un caique y ganó tierra firme, pero en el intento perdió la documentación que probaba su reconciliación. Por ello, ante las dudas que planteaba su relato, la Inquisición lo absolvió *ad cautelam*[22].

También de Lepanto era otro Demetrio, hijo de Manoto (o Marioto). Llevado en parias a los diez años de edad, sirvió durante 30 ó 35 años, según la fuente, hasta que huyó con su mujer y sus dos hijas. En Palermo fue reconocido por unos cautivos turcos que, cuando se rescataron y regresaron a Constantinopla, acusaron a su padre de haberlo enviado a la cristiandad. Por ello quitaron al padre sus bienes, lo pusieron en la cárcel y lo maltrataron hasta la muerte. La madre y dos hermanas de Demetrio tuvieron que huir a Sicilia, en donde quedaron a su cargo. Demetrio, que había recibido un sueldo de ocho escudos, se vio obligado a pedir un aumento, que obtuvo en una cuantía de cuatro escudos más[23].

Alejandro Moscoleas (Ἀλέξανδρος Μοσχολέας), natural de Lepanto, fue llevado a Constantinopla cuando tenía once años y comenzó a servir en el serrallo como *ḳapidji* («portero»)[24], en concreto, como camarero secreto de las sultanas. Su hermana Catafi, monja basilia en el monasterio de S. Juan Bautista de la ciudad, consiguió recuperarlo para la fe de sus mayores con sus buenos ejemplos y consejos. En 1593 Alejandro abandonó su hacienda y los sueldos que tenía y huyó con su hermana y ocho criados turcos a Venecia, después de dejar a sus esclavos en libertad. Allí se reconcilió y recibió las aguas del bautismo de manos del arzobispo de Filadelfia, del nuncio papal y del patriarca de Venecia, actuando de compadre el embajador español Francisco de Vera y Aragón. También se bautizaron sus ocho criados turcos. El embajador dio cuenta de lo sucedido a Felipe II, que le hizo merced de un entretenimiento de veinte escudos en Nápoles[25].

No todos los muchachos sacados de sus casas por la *devşirme* eran llevados a Estambul. Juan Bautista Moscorno (Ἰωάννης Βαπτιστὴς Μουσκόρνος), miembro de una de las familias más distinguidas de Nicosia, fue sacado a los seis o

[22] Cf. AHN Inq. leg. 192 exp. 11; Caro Baroja 1968: 155–158.

[23] Cf. AGS E1613 s.f. [memorial de Demetrio de Manoto, 19 de julio de 1607]; E1707 f. 226 [relación de los papeles de Demetrio de Manoto, s.a., s.d., julio 1607]; E1613 s.f. = E1965 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 31 de julio de 1607]; E1713 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 28 de septiembre de 1607]; E1672 s.f. [memorial de Demetrio de Manoto, 23 de julio de 1614]; E1689 s.f. [memorial de Demetrio de Manoto, 4 de marzo de 1620].

[24] Cf. *EI*², t. 4, Leiden-Paris 1978, pp. 590–591 [R. Mantran].

[25] Cf. AGS E1701 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 1593]; E1701 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., 1593]; SP lib. 526, f. 28v [carta del rey al virrey de Nápoles, 4 de abril de 1602]; E1956 s.f. = E1603 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 24 de abril de 1604].

siete años de casa de su padre Francisco y enviado al bajá de El Cairo, en donde entre amenazas y halagos le forzaron a renegar. Durante unos años sirvió de paje al bajá. Luego entró al servicio del sultán con sueldo de aventajado, en cargos de la milicia y de gobierno. Finalmente fue nombrado veedor general de los puertos de El Cairo y Egipto con título de *emin*[26], cargo de gran autoridad que le proporcionaba cuantiosos ingresos. El bajá quiso casarlo con una hija suya, pero Moscorno, reconociendo su error, huyó a Roma tras dieciocho años de servicio y se reconcilió. En represalia, el bajá mandó prender a su padre, por cuyos oficios al parecer se había producido la conversión, quitándole alguna hacienda que Moscorno le había dejado antes de huir. Tiempo después, sin embargo, lo soltó, según parece, por la mediación del cuñado de Juan Bautista, un turco principal renegado casado con su hermana. Moscorno afirma en sus memoriales que ésta, su marido, sus cuatro hijos y el padre tenían proyectado pasarse a la cristiandad. Con uno del 20 de agosto de 1611 pidió entretenimiento en la caballería de Nápoles o donde el rey estimara más conveniente, «que por ser persona noble y en lo mejor de sus años, e inteligente de las partes de levante, podrá algún día hazer algunos ser*vici*os de consideración». En un primer momento se le dio sólo carta de recomendación, pero meses después se le asignó una plaza doble en la caballería albanesa de Nápoles[27].

El caso de fray Ezequiel Doria o de Castroneo es interesante como biografía extrema de renegado reconciliado. Las dos formas que presenta su nombre en nuestras fuentes no son contradictorias: Doria es el apellido que adoptó tras su reconciliación y Castroneo era su lugar de origen. Era natural de Νεοχώρι (Castroneo / Neocastro)[28]. Fue llevado a Constantinopla, en donde sirvió largos años. Alcanzó el grado de capitán de jenízaros, con ocho lugares bajo su mando y cien escudos mensuales de sueldo, sin contar gajes y ayudas de costa. Arrepentido, pasó a Roma y se reconcilió ante la Inquisición. A juzgar por su apellido, actuó de padrino un miembro de la familia Doria, quizás el cardenal Giannettino Doria. Al tener los turcos noticia de su defección, detuvieron a su padre y sus cinco hermanos y los degollaron por no querer renegar. Les confiscaron todos sus bienes y los consagraron a Santa Sofía. Informado de la suerte de su familia, Ezequiel pasó a España y se retiró a la ermita de San Cristóbal de Malpartida

[26] Sobre el título administrativo otomano de *emīn*, cf. *EI*², t. 2, Leiden-Paris 1977, p. 713 [B. Lewis].

[27] Cf. AGS E1665 s.f. [memorial de Juan Baustista Moscorno, 20 de agosto de 1611]; E1630 s.f. [carta del conde de Castro, 5 de octubre de 1609]; E1668 s.f. [memorial de Juan Bautista Moscorno, 20 de febrero de 1612]; E1630 s.f. [memorial de Juan Bautista Moscorno, 20 de febrero de 1612]; E1980 s.f. = E1630 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 10 de marzo de 1612]; E1723 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 31 de abril de 1612]; E1629 s.f. [memorial de Juan Bautista Moscorno, 27 de septiembre de 1612]; E1980 s.f. = E1629 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 2 de octubre de 1612]. Cf. Hassiotis 2000: n.º 35, pp. 144–148.

[28] Existen en Grecia varias localidades con este nombre («Pueblo Nuevo», semejante a nuestras «Villanuevas»), en el Epiro, Etolia-Acarnania, Tesalia, etc. Los documentos no especifican de cuál era originario Ezequiel.

de Plasencia a cumplir el año de penitencia que le había impuesto el Santo Oficio. Profesó como fraile y en 1611 pidió un entretenimiento para retirarse a un monasterio en Sicilia. El Consejo de Estado le dio carta de recomendación para el virrey y una ayuda de costa de doscientos reales. Cuando se disponía a salir de Madrid, se vio envuelto como testigo en un proceso entablado contra ciertos griegos a los que se desterró de los reinos de España. Éstos, en su defensa, acusaron a Ezequiel ante el Santo Oficio, que lo metió en prisión. Tras un año de estancia en la cárcel de Toledo salió absuelto, pero sin ropa ni la carta de recomendación que se le había entregado para el virrey de Sicilia, por lo que tuvo que pedir de nuevo ayuda en la corte. No he localizado noticias posteriores sobre él, por lo que es de suponer que recibiera la ayuda y se retirara finalmente a un monasterio en Sicilia[29].

La biografía de Constantino de Pera es también un ejemplo extremo de las vicisitudes que pasaban algunos de los niños llevados en parias. Su padre, Ángel de Candía, era obispo de Filipópolis (Plovdiv). En una ocasión en que viajaba de Constantinopla a su obispado fue atacado por los turcos, que se llevaron a su hijo, de 12 años, lo forzaron a renegar, lo retajaron y le dieron el oficio de *balṭadji* (alabardero)[30]. Su padre intentó rescatarlo, mas sin éxito. Maldijo en público a los turcos, que lo capturaron y quemaron vivo en Gálata. Constantino sirvió 12 años en el serrallo. Luego lo hicieron *odabaxi*[31], con 560 jenízaros bajo su mando, puesto en el que sirvió otros 38 años. Tras un total de 50 años en el islam, cuando ya tenía más de 60, huyó con sus tres mujeres y siete hijos a Nápoles, en donde se reconcilió. Una de sus hijas y la madre se quedaron en la casa del virrey conde de Lemos como criadas, mientras que otra hija entró en el monasterio de Santa Clara, también con su madre[32].

El caso de Juan de Dimo (Ἰωάννης τοῦ Δήμου) es peculiar por la actitud de su padre. Dimo, «sacerdote principal de la nación griega», mandó a su hijo y a otros veinticuatro muchachos griegos en parias a la Puerta. El caramuzal en el que viajaban fue capturado junto a Negroponte por una galera de Sicilia y llevado a Mesina. Años después Juan viajó a Constantinopla para traer a su madre a la isla y se encontró con que su padre, «engañado del enimigo, havía

29 Cf. AGS E1626 s.f. [memorial de fray Ezequiel, 13 de mayo de 1611]; E1626 s.f. = E1966 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 7 de junio de 1611]; E1722 s.f. [billete de Lerma a Rodrigo Calderón, 19 de junio de 1611]; E1720 s.f. [carta de Felipe III al duque de Osuna, 26 de junio de 1611]; E1667 s.f. [memorial de fray Ezequiel, 6 de mayo de 1613].
30 Cf. *EI*², t. 1, Leiden-Paris 1960, pp. 1034–1035 [H. Bowen].
31 *Odabaşı*, «jefe de una escuadra de jenízaros».
32 Cf. AGS E1649 s.f. [memorial de Constantino de Pera, s.a., s.d., 1616]; E1649 s.f. [informe del conde de Lemos sobre la petición de Constantino, 28 de octubre de 1616]; E1649 s.f. [billete del conde de Lemos al secretario Aróstegui de remisión del informe, 20 de diciembre de 1616]; E1963 s.f. = E1649 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 21 de enero de 1617]; E 1733 s.f. [carta del rey al duque de Osuna, 1 de abril de 1617].

en aquella sazón renegado de nuestra santa fe, y por tal respeto el gran Turco le havía hecho portero mayor, y a otros dos hermanos del supp*lican*te y hijos del dicho Dymo, q*ue* engañados por su padre renegaron assí mismo, les havía dado de sueldo, al uno, treynta mil aspros, y al otro, veynte mil al año de sueldo». El padre y los hermanos intentaron convencer a Juan para que renegara, pero él se escapó saltando por una ventana, cogió a su madre y a otro hermano menor y huyó a la cristiandad. En 1607 se le asignó una ventaja de cinco escudos en las galeras de Sicilia, además de su plaza ordinaria de soldado[33].

Nicolás de Tesalónica (Νικόλαος τῆς Θεσσαλονίκης), huérfano, fue llevado para jenízaro y forzado a renegar. Vivió unos años en el islam, hasta que ya de adulto decidió volver a su fe de niño. Pasó a territorio veneciano y luego a Roma, en donde se reconcilió y fue absuelto tras cumplir la penitencia que le impuso el Santo Oficio. Por su experiencia en los territorios de levante y en asuntos marítimos y por su dominio de las lenguas griega y turca, en 1604 pidió ventaja o entretenimiento en las galeras de Nápoles o Sicilia y el Consejo de Estado propuso darle tres escudos en las de Nápoles, consulta que el rey aprobó. En los años siguientes estuvo presente en las ocasiones más señaladas, como la junta de galeras que el marqués de Sta. Cruz hizo en Otranto en 1606, la expulsión de los moriscos de España en 1609, las empresas de los Querquenes y de la Cabila de Berbería en 1611 y 1612, la quema de nueve navíos bajo La Goleta en 1612, la toma de siete bergantines en diversos viajes, la empresa de Giger (Jijel) en Berbería en 1613 y la toma de siete galeras turcas en el cabo de Corbo, junto a Quíos, en 1613. En 1611 pidió que se le pasara la ventaja a tierra, «porque de algún tiempo acá padece de mal de corazón, causado de la navigación q*ue* ha hecho, y corre peligro de caer en la mar y aogarse», traslado que le fue denegado. En 1618, ante la imposibilidad de servir en las galeras por su enfermedad, pidió que se le pasara el sueldo a la galera-hospital del muelle de Palermo y se le eximiera de la obligación de embarcarse. En esta ocasión se le concedió el traslado solicitado[34].

33 Cf. AGS E1610 s.f. [memorial de Juan de Dimo, 3 de abril de 1607]; E1610 s.f. = E1706 f. 414 [relación de los papeles de Juan de Dimo, s.a., s.d., abril de 1607]; E1610 s.f. = E1978 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 19 de abril de 1607]; E1705 f. 73 [carta del rey al virrey de Sicilia, 27 de junio de 1607].

34 Cf. AGS E1697 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 26 de agosto de 1604]; E1989 s.f. = E1601 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 7 de diciembre de 1604]; E1665 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 16 de julio de 1611]; E1665 s.f. [relación de los papeles de Nicolás de Tesalónica, s.a., s.d., c. agosto de 1611]; E1667 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 1 de agosto de 1615]; E1667 s.f. [relación de los papeles de Nicolás de Tesalónica, s.a., s.d., c. agosto de 1615]; E1683 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 10 de junio de 1618]; E1683 s.f. [relación de los papeles de Nicolás de Tesalónica, s.a., s.d., c. junio de 1618]; E1999 s.f. = E1740 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 16 de julio de 1618]; E1683 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 4 de julio de 1618]; E1740 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 24 de agosto de 1618]; E1683 s.f. [memorial de Nicolás de Tesalónica, 7 de julio de 1618]; E1989 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 15 de septiembre de 1618]; E2000 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 28 de enero de 1622].

Manuel Teologitis (Ἐμμανουὴλ Θεολογίτης) era natural de Veria (Βέροια), de familia noble, persona principal y rica. Renegó de niño por las promesas y halagos que los turcos le hicieron de parte del sultán «como a hijo de pers*on*a prinçipal a quien desseava atraer a su servic*i*o». De mayor dejó sus rentas y dignidades y se pasó a la cristiandad. En represalia los turcos le quitaron su hacienda. Juan de Austria le señaló quince escudos de entretenimiento en la armada de Nápoles, que se le borraron cuando se marchó a Flandes como gobernador en 1576. En 1577 se le devolvió el sueldo, pero rebajado a diez escudos. En 1588 hizo una serie de peticiones (un aumento, un puesto de contino, licencia para establecerse fuera de Nápoles) que le fueron denegadas[35].

Domenico Beneti (Δομήνικος Βενέτης), jenízaro chipriota, escapó de Estambul por tierra con su sobrino Angelo Roti, también jenízaro. Tras su reconciliación en Roma pasaron a España, donde pidieron sendas plazas al servicio del rey en Nápoles, Sicilia o cualquier otro lugar, en tierra o mar, por ser buenos soldados y marineros expertos. En noviembre de 1600 el Consejo propuso darle ocho escudos, que cuatro años después se incrementaron a doce. En esos años Beneti estuvo en las expediciones de Argel (1601) y Longo (Cos, 1604). En esta última estuvo entre la tropa que llevó el petardo para volar la puerta de la ciudad, acción en la que resultó herido en la pierna izquierda[36]. En los años siguientes se vio envuelto en una acusación que presentó contra él la persona que le había gestionado el aumento de sueldo, que le pidió por su intervención una elevada suma de dinero. Como Beneti no pudiera pagársela, le acusó de falsario y Beneti se quedó sin su entretenimiento. No volvió a recuperarlo hasta 1611, una vez que quedó demostrada la falsedad de la acusación[37].

Demetrio Focás (Δημήτριος Φωκᾶς), natural de Atenas, es conocido por el proceso que le abrió la Inquisición de Toledo a su criado Miguel Rizo (Μιχαὴλ

[35] Cf. AGS SP leg. 3 s.f. [consulta del Consejo de Italia, 28 de septiembre de 1577]; E159 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 1577]; SP lib. 497 f. 265v [carta del rey al virrey de Nápoles, 6 de febrero de 1578]; SP lib. 294 [consulta del Consejo de Italia, 2 de mayo de 1588]; SP lib. 294 [consulta del Consejo de Italia, 3 de junio de 1588]; SP lib. 294 [consulta del Consejo de Italia, 20 de junio de 1588]; SP lib. 294 [consulta del Consejo de Italia, 13 de julio de 1588]; SP lib. 294 [consulta del Consejo de Italia, 16 de enero de 1589]; SP lib. 299 [consulta del Consejo de Italia, 18 de agosto de 1599]; SP lib. 522, fs. 67v–68r [carta del rey al virrey de Nápoles, 9 de septiembre de 1599]; SP lib. 364 [consulta del Consejo de Italia, 3 de agosto de 1604]; SP lib. 528 f. 286r [carta del rey al virrey de Nápoles, 25 de septiembre de 1604].

[36] Cf. J. M. Floristán, «Relación de la empresa de Longo (Cos)» ‹http://www.archivodelafrontera.com/archivos/relacion-de-la-empresa-de-longo-cos-por-el-marques-de-santa-cruz-en-1604-con-el-escrito-de-remision-del-conde-de-benavente-virrey-de-napoles-con-presentacion-de-j-m-floristan›.

[37] Cf. AGS E1691 s.f. [memorial de Domenico Beneti y Angelo Roti, 19 de septiembre de 1600]; E1997 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 23 de noviembre de 1600]; E1691 s.f. [memorial de Beneti, 24 de mayo de 1604]; E1964 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 24 de julio de 1604]; E1691 s.f. [memorial de Beneti, 7 de agosto de 1606]; E1608 s.f. = E1964 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 31 de agosto de 1606]; E1699 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d.]; E1672 s.f. [memorial de Beneti, 19 de agosto de 1613]; E1672 s.f. [memorial de Beneti, 6 de diciembre de 1614]. Cf. Hassiotis 2000: n.º 4, pp. 53–60.

Ῥίζος), en el que intervino como intérprete Doménico Teotocópulo (Δομήνικος Θεοτοκόπουλος) «El Greco». Focás, de familia noble, fue forzado a renegar a los 23 años. Después de años de servicio a la Puerta, cuando tenía ca. 46, renunció a los honores alcanzados y abandonó sus bienes para pasarse a la cristiandad, llevando a su mujer e hijos. Deseoso de peregrinar a Compostela, recibió del papa Gregorio XIII un breve de recomendación para Felipe II en el que le pedía que lo acogiera benévolamente. En España fue acusado de criptoislamismo por un compatriota suyo de nombre Nicolás, con el que Focás tuvo un enfrentamiento en Toledo en presencia de Antonio Calosinás. Su criado Rizo fue puesto en la cárcel de la Inquisición de Toledo acusado de encubrimiento de su amo y de prácticas islámicas, en concreto, el *guadoc* y la azalá, pero finalmente la acusación fue sobreseída el 10 de diciembre de 1582[38].

En otras ocasiones los reconciliados no eran renegados forzados, sino turcos de nación, si bien de los datos que nos proporcionan sus memoriales parece deducirse que lo eran de primera generación, es decir, hijos de renegados. En unos casos la comparecencia y petición de reconciliación es inmediata tras su huida de Turquía, mientras que en otros media un periodo más o menos largo como cautivo, tras el cual deciden bautizarse: tal es el caso, por ejemplo, de Mateo de Gregorio, turco de nación, arráez de galeota, apresado por las galeras de Sicilia ca. 1574 y puesto en libertad y bautizado tras treinta años de estar a la boga[39]. Mateo de Rodas, hijo del gobernador de la isla, aprendió la doctrina cristiana de boca de cuatro cautivos de su padre con los que huyó a Palermo para bautizarse[40]. También Juan Corido era hijo del gobernador de Rodas, sin duda un renegado. Huyeron de la isla el padre, el hijo, cinco hermanas solteras y otro hermano, y 150 cautivos cristianos. En Roma los bautizó el papa Clemente VIII,

---

38 Cf. AGS E944 f. 137 [breve papal en recomendación de Demetrio Focás, 3 de junio de 1581; editado por Floristán 2014: 119; otras copias en ASVat Ep. ad Princ. 15, fs. 152r-153r = Arm. XLIV, 25, fs. 23v-24v, de fecha 3 de julio de 1581]; ASVat Ep. ad Princ. 20, f. 120r = Arm. XLIV, 30, f. 69v [carta en recomendación de Focás de 13.VII.1585]. Resumen del proceso contra Rizo en Caro Baroja 1968: 150-155, y publicación completa de la documentación en de Andrés 1988. Resúmenes de los procesos incoados a Focás y Rizo en Sierra 2005: 306-307 y 308.

39 Cf. AGS E1697 s.f. [memorial de Mateo de Gregorio, 4 de febrero de 1606]; E1986 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 22 de abril de 1606]; E1697 s.f. [memorial de Mateo de Gregorio, 5 de junio de 1606]; E1986 s.f. = E1608 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 31 de julio de 1606]; E1706 f. 174 [carta del rey al virrey de Sicilia, s.d., s.a., c. agosto-septiembre de 1606].

40 Cf. AGS E1844 s.f. [carta del rey al archiduque Alberto, 25 de enero de 1608]; E1760 s.f. [relaciones de los servicios de Mateo de Rodas, s.a., s.d.]; E1760 s.f. [memorial de Mateo de Rodas, 6 de junio de 1615]; E1760 s.f. [carta de recomendación de Rodrigo Calderón, marqués de Siete Iglesias, 1 de julio de 1615]; E1760 s.f. [memorial de Mateo de Rodas, 27 de julio de 1615]; E1853 s.f. [carta del rey a Ambrosio Spinola, 15 de agosto de 1615]; E1853 s.f. [carta del rey al archiduque Alberto, 15 de agosto de 1615]; E1823 s.f. [memorial de Mateo de Rodas, 18 de agosto de 1615]; E1823 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 20 de agosto de 1615]; E1760 s.f. [memorial de Mateo de Rodas, 21 de agosto de 1615]; E1853 s.f. [carta del rey al archiduque Alberto, 20 de septiembre de 1615].

que acomodó a las cinco hermanas en el monasterio de Sta. Clara[41], mientras el hermano profesaba de capuchino. El padre murió reconciliado con 104 años y Juan pasó a España a peregrinar a Compostela. En 1601 se le asignó un entretenimiento de quince escudos, que el año siguiente se le aumentaron a veinte y en 1605 a veintiséis[42]. Manuel de Lindo, por su parte, también turco de nación e hijo del capitán bajá de las galeras de Rodas, fue instruido en la fe por un fraile basilio y se pasó a la cristiandad con su hermano menor y doce cautivos[43]. A Juan Lanza, natural de Constantinopla e hijo del renegado Mustafá bey, gobernador de Trapezunte, fue su propio padre quien lo instó a dejar el islam y le dio 20.000 cequíes. Durante el viaje cayó en manos de unos ingleses que le quitaron todas sus pertenencias[44].

El caso de Andrés Dukagjini es un buen ejemplo de turco de nación convertido. Era hijo del gobernador de Delvino (Delvina), en el Epiro septentrional, y descendía por ambas líneas de casas nobles. Entre sus antepasados estaba Leka Dukagjini, noble albanés que luchó con Skanderbeg contra los turcos, compilador del código de las leyes que regían la vida de las tierras altas de Albania que lleva su nombre (Kanuni i Lekë Dukagjinit). El abuelo de Andrés fue llevado a Constantinopla por la *devşirme*, renegó y fue nombrado gobernador del Epiro. Le sucedió su hijo Camusa bey, ya turco de nación, que se casó con una mujer de la familia Castriota y tuvo con ella dos hijos, Casim y Ahmed. El hermano de la madre, fray Simón Castriota, cogió a los niños y se los llevó a Roma, donde fueron bautizados con los nombres de Nicolás y Andrés respectivamente[45]. Estudiaron en el Colegio de Neófitos, Nicolás en lengua latina y Andrés en la griega. Gregorio XIII les asignó un entretenimiento, que cobraron durante un

---

41 Monasterio anejo a la iglesia de Santa Clara, mandada construir por Pio IV en 1563, que servía de asilo para mujeres convertidas.

42 Cf. AGS E1694 s.f. [memorial de Juan Corido, s.a., s.d., c. mayo-junio de 1601]; E1694 s.f. [testimonios sobre Juan Corido, 3 de julio de 1601]; E1595 f. 410 = E1974 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 12 de julio de 1601]; E1597 f. 230 = E1974 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 28 de marzo de 1602]; E1699 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. abril-mayo de 1602]; E1694 s.f. [memorial de Juan Corido, 2 de agosto de 1605]; E1607 s.f. = E1977 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 31 de agosto de 1605]; E1607 s.f. = E1977 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 20 de octubre de 1605]; E1699 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. noviembre de 1605].

43 Cf. AGS E1697 s.f. [memorial de Manuel de Lindo, 19 de marzo de 1605]; E1986 s.f. = E1604 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 16 de mayo de 1605]; E1713 s.f. [billete del duque de Lerma al secretario Andrés de Prada, 8 de abril de 1608]; E1713 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 13 de abril de 1608]; E1713 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 13 de abril de 1608]; E1713 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 15 de julio de 1608]; E844 s.f. [carta del rey al virrey de Portugal, 15 de julio de 1608].

44 Cf. AGS SP lib. 749 f. 190r [consulta del Consejo de Italia, 12 de marzo de 1607]; E1981 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 25 de julio de 1613]; SP leg. 994 s.f. = SP lib. 752 f. 88r–v = E1981 s.f. [consulta del Consejo de Italia, 19 de septiembre de 1616]; E1981 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 22 de octubre de 1616]; E1981 s.f. [memorial de Juan Lanza, 16 de noviembre de 1616]; E1732 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 14 de diciembre de 1616].

45 Cf. Floristán 2007: 155–160, con indicación de la bibliografía anterior.

tiempo. Cuando lo perdieron, Andrés acudió en 1609 al rey de España, que le concedió diez escudos de entretenimiento[46].

También pertenecía a una rama de la familia Castriota, Juan Pedro Castriota, que se hacía llamar duque de La Valona (Vlora). Según afirmaba, era hijo de Jorge Castriota, rey de Albania, y hermano del rey de Argel[47]. Juan Pedro dio muerte en Argel al renegado murciano Maltrapillo[48] y se escapó en su galeota con 300 cautivos cristianos y 40 turcos, primero a Malta, luego a Nápoles. En Roma recibió las aguas del bautismo de manos de Clemente VIII. Pasó luego a servir en la infantería de Nápoles, con la que estuvo en la toma de Longo en 1604, en la que resultó herido. Viajó a Madrid, en donde recibió una carta de recomendación para el virrey de Nápoles. Como éste no le asignara plaza ni entretenimiento, regresó de nuevo a la corte. En Gandía le asaltaron unos moriscos que le quitaron toda su documentación, por lo que solo pudo presentar la que reunió después del robo. La intención última de su segundo viaje era llegar a Santiago de Compostela. El Consejo de Estado propuso a Felipe III darle doscientos reales por una vez[49].

Andrés Lefcaro (Ἀνδρέας Λευκάρος), natural de Malvasía, según unos documentos fue capturado por los turcos cuando viajaba a Constantinopla con mercancías, según otros, fue llevado por la *devşirme* y forzado a renegar. Vivió cuarenta años en el islam, en el que ocupó cargos de importancia. Durante diecisiete fue capitán general de la artillería de Túnez con 4.000 jenízaros bajo su mando. Pese a ello, ayudaba a los cristianos cautivos, rescatándolos o facilitando su huida. Finalmente decidió pasar a la cristiandad con su mujer, cinco hijos y varios cautivos y esclavos, dejando una hacienda de veinte mil ducados y una renta anual de seis mil. Durante el viaje una tormenta le obligó a arrojar por la borda todos sus bienes. Tras su reconciliación en Roma y el bautismo de su familia, dio libertad a los cautivos y a los esclavos que se bautizaron, que fueron la mayoría. En 1600 el rey Felipe III le concedió un sueldo de veinte escudos

[46] Cf. AGS E1618 s.f. [memorial de Andrés Dukagjin, 26 de abril de 1609]; E1618 s.f. [relación de los papeles de Andrés Dukagjin, s.a., s.d., c. 26 de abril de 1609]; E1618 s.f. = E1957s.f. [consulta del Consejo de Estado, 22 de mayo de 1609]; E1717 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 4 de julio de 1609].

[47] El arnaúte Memi bajá fue rey de Argel entre mayo de 1583 y julio de 1586; cf. Diego de Haedo, *Topographía…*, pp. 89v–90v, cap. 24. No es probable que se trate de éste, porque Castriota fue bautizado, tras su huida, por Clemente VIII (1592–1605). En su memorial no da fechas precisas. El único dato cronológico cierto que nos sirve como *terminus ante quem* es su participación en la toma de Longo en 1604.

[48] Mencionado por Haedo en diversos lugares de su *Topographía*. Sobre Murad arráez «Maltrapillo», cf. Garcés 2002: 56ss; 2009: 559ss.

[49] Cf. AGS E1613 s.f. [memorial de Juan Pedro Castriota, 12 de mayo de 1607]; E1613 s.f. [relación de los papeles de Juan Pedro Castriota, s.a., s.d., mayo-junio de 1607]; E1613 s.f. = E1978 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 12 de junio de 1607].

mensuales en Mesina, que se vieron incrementados hasta los treinta. Su hijos Jorge, Juan y Mateo, también sirvieron a la corona en Sicilia[50].

Pedro de Lusignan (Πέτρος Λουζινιάνος), natural de Chipre, se presentaba como descendiente directo por línea masculina de los antiguos reyes Lusignan, «como por árbol de aquella casa y familia se podrá ver, siendo el último ramo, y si justicia sobre esto hallasse, fuera natural rey de aquel reyno»[51]. Cuando los turcos conquistaron la isla, fue capturado y llevado a Constantinopla, donde estuvo cautivo ocho años. Fue rescatado por un mercader griego y se casó en Gálata con una cristiana noble de rito latino con la que tuvo tres hijos, un varón y dos mujeres. Con ocasión de un viaje de negocios a Valaquia se unió al vaivoda Miguel el Bravo que combatía a los turcos. Luchó durante casi dos años y recibió numerosas heridas, de las que quedó medio tullido de manos y piernas, y también un arcabuzazo en el pecho. Cuando regresó a su casa para curarse, los turcos lo prendieron para empalarlo por haber luchado al lado del vaivoda, y también a su familia. Solo el pago de una elevada suma de dinero y su conversión al islam pudieron salvar la vida de todos. Pese a su conversión, evitó mediante sobornos su circuncisión. Con la ayuda del baile veneciano pudo escapar con su mujer e hijos y dos esclavos cristianos, abandonando su patria y hacienda. En Roma se reconcilió ante el Santo Oficio. En Madrid presentó como prueba un breve del papa y una carta del virrey de Nápoles en su creencia. Con memorial del 17 de noviembre de 1603 cedió sus derechos al trono de Chipre a Felipe III a cambio de una renta y un entretenimiento. Éstas son sus palabras:

> y haviendo bien considerado con maduro juycio que a ningún príncipe del mundo él pudiera renunciar el *ius* y derecho que tiene como verdadero y legítimo descendiente y heredero, que a V*uestra* M*ajesta*d como rey y señor tan poderoso, cathólico y xpiano, por tanto desde hora para siempre jamás renuncia a V*uestra* Mag*esta*d todo el derecho y *ius* que en aquel reino tiene por las causas dichas, serviéndose pero V*uestra* Mag*esta*d de hazerle m*erce*d y gracia de alguna renta perpetua por él, sus herederos y successores en el reyno de Nápoles, y de un entretenimiento para poder con él servir a V*uestra* Mag*esta*d en las cosas secretas de levante, adonde por la mucha plática,

[50] Cf. AGS E1955 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 12 de octubre de 1600]; E1707 f. 47 [relación de los papeles presentados por Lefcaro, 1607]; E1713 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 19 de diciembre de 1607]; E1695 s.f. [memorial de Jorge Lefcaro, 24 de enero de 1601]; E1604 s.f. = E1974 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 6 de febrero de 1601]; E1596 f. 58 [carta del rey al virrey de Sicilia, s.a., s.d., c. febrero-marzo de 1601]; E1660 s.f. [memorial de Mateo y Juan Lefcaro, 23 de octubre de 1607].

[51] Sobre él, cf. Rudt de Collenberg 1979–80: 260–263, 265–268, 318; 1983: 40–41; Hassiotis 2000: n.º 17, pp. 89–97.

> inteligencia y parentesco que tiene podrá hazer muy grandes servicios a V*uestra* Mag*esta*d.

Lusignan se comprometía a elevar a escritura pública la cesión de sus derechos cuando así lo ordenara el rey[52]. El Consejo propuso darle doscientos ducados por una vez y una carta de recomendación para el virrey, y así se hizo. No quedó satisfecho con esto, por lo que el 8 de febrero de 1604 presentó un nuevo memorial en el que agradecía la ayuda de costa y la carta de recomendación, «pero no siendo de las (sc. mercedes) que por su real grandeza acostumbra de hazer a los de su calidad y que han tanto padecido para defender la s*an*ta fe cathólica, y que por esto le quitaron su hazienda de mucha valía», por estar ya viejo y tullido insistía en la petición de pensión o entretenimiento en Nápoles, «que si en esto V*uestra* Mag*esta*d no le ayuda y favorece sin falta ninguna, serán todos perdidos, por hallarse, como dicho tiene, estropeado y tener su hazienda en Costantinopla, adonde no puede bolver sin gran peligro de ser empalado». En esta ocasión el Consejo propuso darle veinte escudos de sueldo en Italia, consulta que el rey aceptó y mandó cumplir. Tres años después, en 1607, pidió con un tercer memorial una ayuda para dar estado a su hija «Lusignana de Lusignani», de diecinueve años, antes de que él muriera, «ante el riesgo de la honra que podría correr una donzella tan principal y sola sin persona q*ue* la ampare». El Consejo sugirió que se le diera una carta de recomendación para el virrey y cien ducados por una vez, consulta que el rey aceptó. Años después, en 1608, pidió licencia para residir cuatro años en Roma, donde estaba su mujer, para dar estado a sus hijas, sin perder el entretenimiento. El Consejo propuso concederle la licencia y el rey ordenó al virrey que así lo hiciera[53].

En ocasiones la decisión de los conversos estuvo condicionada por factores más mundanos, como el amor. Tal fue el caso de Catalina Bona (Αἰκατερίνη

---

[52] Ya en 1502 Andrés Paleólogo, hijo del déspota Tomás de la Morea, había cedido sus derechos al trono constantinopolitano a los Reyes Católicos, cf. Enepekides 1960.

[53] Cf. ASVat. Arm. XLIV, 47, f. 125r [breve de recomendación de Clemente VIII, 20 de abril de 1603]; AGS E1707 f. 159 [memorial de Pedro Lusignan, 17 de noviembre de 1603]; E1990 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 23 de diciembre de 1603]; E1601 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. enero de 1604]; E1601 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. enero de 1604]; E1698 s.f. [memorial de Pedro Lusignan, 8 de febrero de 1604]; E1602 s.f. = E1991 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 30 de abril de 1604]; E1600 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, s.a., s.d., c. mayo de 1604]; E1613 s.f. [memorial de Pedro Lusignan, 21 de mayo de 1607]; E1613 s.f. [carta de recomendación del marqués de Aitona, 12 de marzo de 1607]; E1613 s.f. [breve de Paulo V en favor de Pedro Lusignan, 9 de diciembre de 1606]; E1991 s.f. = E1613 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 5 de julio de 1607]; E1718 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 19 de noviembre de 1610]; E1673 s.f. [memorial de Pedro Lusignan, 8 de marzo de 1614]; E1653 s.f. [memorial de Pedro Lusignan, s.a., s.d., 1618]; E1653 s.f. [carta de recomendación del cardenal de Borja, 4 de febrero de 1618]; E1653 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 3 de julio de 1618]; E1741 s.f. [carta del rey al virrey de Nápoles, 24 de agosto de 1618].

Μπόνα), hija del capitán general de la artillería de Corón y esposa del gobernador turco de la plaza, con el que tuvo siete hijos. Cuando enviudó, huyó con tres de ellos a Roma, en donde recibieron las aguas del bautismo. Inspiró su huida un caballero cristiano de nombre Juan Pelicasio, con el que se casó. De Roma la familia pasó a Madrid a pedir ayuda. Como Pelicasio era un buen ingeniero, fue destinado a Lisboa a reflotar barcos para recuperar su artillería. Tras años de servicio, cuando ya esperaban volver a la corte, Pelicasio murió inesperadamante, según insinúa Catalina, envenenado por los envidiosos de su habilidad e ingenio. A partir de su muerte comienza una larga lucha de la viuda por asegurar el sustento a sus hijos, cuyo detalle no nos interesa aquí[54]. El amor estuvo también en el origen de la huida de Victoria Sultana, si bien en este caso con un homicidio por medio. Victoria era esposa de Mehmed Bajá, al que el sultán confió el gobierno de Argel. Cuando se dirigía a su destino, Victoria se concertó con el arráez de la galera, un renegado llamado Francisco de Miguel, para apoderarse de la nave con la ayuda de sus 150 galeotes. Mataron a Mehmed y a otros turcos principales que viajaban con ellos y pasaron a Creta, en donde Victoria, sus cinco hijos y dieciséis doncellas y criadas se bautizaron. Francisco de Miguel, por su parte, se reconcilió y se casó con Victoria. La familia se estableció en Mesina por orden de Juan de Austria[55].

Otro ejemplo de matrimonio reconciliado es el de Jorge Zambaras (Γεώργιος Ζαμπάρας) y Agatusa de Jorge. Zambaras, natural de Patras, fue llevado a Constantinopla por la *devşirme*, en donde sirvió diez años como jenízaro. Se casó con Agatusa, una griega a la que forzó a renegar. Su vuelta al cristianismo se produjo durante una expedición contra el emperador por el Danubio[56]. Zambaras y su mujer dejaron Constantinopla, vendieron su hacienda en Patras y pasaron a Palermo, en donde se reconciliaron ante la Inquisición y bautizaron a sus hijas. Tras la reconciliación Agatusa tomó el nombre de Agustina. En 1605 el matrimonio protagonizó un intento de fraude a la Hacienda real, pidiendo por

[54] Cf. AGS SP lib. 295 [consulta del Consejo de Italia, 14 de noviembre de 1591]; E1962 s.f. = E1599 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 26 de noviembre de 1603]; E1602 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 1604, s.d., c. enero]; E1845 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 17 de diciembre de 1609]; E1719 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 23 de junio de 1610]; E1635 s.f. [memorial de Catalina Bona, s.d., 1613]; E1635 s.f. = E1727 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 8 de agosto de 1613]; E1727 s.f. [papel sobre la petición de Catalina Bona, s.d., 1613]; E1727 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 14 de septiembre de 1613]; E1835 s.f. [memorial de Catalina Bona, 28 de noviembre de 1618]; E1835 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 4 de enero de 1619]; E1742 s.f. [carta del rey al virrey de Sicilia, 30 de enero de 1619]; E1657 s.f. [poder notarial otorgado por Catalina Bona en favor de su hijo Antonio Bona, 13 de julio de 1618]; E1657 s.f. [memorial de Catalina Bona, 5 de marzo de 1619]; E1657 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 16 de marzo de 1619]; E1656 s.f. [memorial de Catalina Bona, 30 de julio de 1619]; E1656 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 8 de agosto de 1619].

[55] Cf. AGS SP leg. 7 s.f. = SP lib. 361 f. 48v [consulta del Consejo de Italia, 2 de diciembre de 1594].

[56] En la guerra turco-austriaca por el Danubio entre 1593 y 1606.

separado un sueldo al Consejo de Estado y jugando para ello con nombres dobles: Jorge Zambaras por un lado, y Jorge y Agatusa de Patras por otro. El engaño, sin embargo, fue descubierto y sólo se les concedió un entretenimiento de diez escudos para los dos[57].

La peripecia vital de Cristina de Castro es interesante por las circunstancias que la rodearon. Era hija del gobernador de Chipre que, por no querer rendirse a los turcos durante la conquista de la isla, fue quemado vivo. Los turcos llevaron a Cristina y a su madre a Constantinopla. Allí la casaron con el capitán general Alí Pachá, con el que vivió 34 años y tuvo un hijo. Cuando decidió huir, repartió dinero entre 26 esclavos cristianos de su marido para que compraran su libertad, reunió sus joyas y dinero y huyó con su hijo y dos criados. De camino fueron capturados cerca de Malta por unos moros que los llevaron a Túnez, donde estuvieron cuatro años de cautiverio. Estando prisionera, su amo vio en el pelo de Cristina un carbúnculo valorado en más de 2.000 cequíes y le prometió, si se lo daba, la libertad para ella y para uno de sus siervos con el que se había casado, pero no para el hijo, por el que pedía un rescate de 500 escudos. Es de suponer que el apellido de Cristina sea el del virrey Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, que quizás la apadrinó en el bautizo[58].

Sirvan las biografías que preceden como ejemplos de la peripecia vital de renegados huidos a la cristiandad y reconciliados. Su número fue especialmente elevado en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del XVII, por diversos motivos: la incipiente decadencia interna y externa de Turquía, los movimientos de rebelión en diversos territorios del Imperio otomano y la fortaleza aparente de la Monarquía hispánica. A partir de la tercera década del siglo XVII su afluencia disminuye progresivamente hasta desaparecer del todo. España y su Imperio dejan de ser destinos atractivos para la emigración y asentamiento de cristianos orientales por su decadencia política y económica. Tras las treguas de Margliani de 1579 la lucha contra el islam había dejado de estar en el primer plano de la política exterior española. Aún pasaron unas décadas hasta que la nueva

---

57 Cf. AGS E1711 f. 342 [memorial de Jorge Zambaras, 8 de agosto de 1603]; E1975 s.f. = E1598 f. 479 [consulta del Consejo de Estado, 8 de septiembre de 1603]; E1695 s.f. [memorial de Zambaras, 23 de septiembre de 1603]; E1975 s.f. = E1598 f. 614 [consulta del Consejo de Estado, 26 de noviembre de 1603; otra consulta idéntica, de fecha 30 de noviembre, en E1975 s.f.]; E1690 s.f. [memorial de Jorge Zambaras, 26 de septiembre de 1605]; E1977 s.f. = E1607 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 14 de diciembre de 1605]; E1711 f. 343 = E1957 s.f. [carta de Felipe III al duque de Feria, s.a., s.d., finales de 1605-comienzos de 1606]; E1690 s.f. [memorial de Jorge Zambaras y Agatusa de Jorge, 26 de septiembre de 1605]; E1997 s.f. = E1605 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 17 de enero de 1606]; E1709 f. 94 [carta de Felipe III al duque de Feria, s.a., s.d., primeros meses de 1606]; E1690 s.f. [memorial de Agatusa de Jorge, s.a., s.d., junio-julio de 1606]; E1957 s.f. = E1608 s.f. [consulta del Consejo de Estado, 21 de julio de 1606]. Cf. Hassiotis 1990: 313–314.

58 Cf. AGS E1674 s.f. [memorial de Cristina de Castro, 30 de marzo de 1615]. Cf. Hassiotis 2000: n.º 38, pp. 163–165.

situación se hizo evidente, pero finalmente los griegos y albaneses se dieron cuenta del cambio político y dejaron de acudir al rey de España en busca de protección y sustento.

VII

Griegos y albaneses reconciliados ante la Inquisición de Sicilia*

1. La figura del «reconciliado» o «reducido» de origen griego o albanés ha sido objeto de un trabajo mío reciente en el que he trazado las líneas generales de las comparecencias voluntarias («espontáneas») ante los tribunales de la Inquisición y he hecho un estudio de casos[1]. En él he empleado como fuente documentación de las series de Estado y Secretarías provinciales del Archivo General de Simancas, complementada con noticias procedentes de otros archivos, como el Segreto Vaticano o el Histórico Nacional de Madrid. La documentación empleada estaba formada mayoritariamente por memoriales de parte redactados con la información y las pruebas aportadas por los interesados, por lo que su veracidad y exactitud pueden ser objeto de sospecha. En este trabajo me propongo hacer lo mismo con la documentación del tribunal de la Inquisición de Sicilia depositada en el Archivo Histórico Nacional. La minuciosidad de algunas relaciones de causas y las noticias presentes en la correspondencia cruzada entre el tribunal de Palermo y la Suprema hacen que la fiabilidad y exhaustividad de estas noticias sean mayores. Los renegados reconciliados son, en su mayoría, distintos de los que encontré en la documentación de Simancas, porque no todo renegado dirigía al rey un memorial tras su reconciliación para pedir sustento económico. Algunos nombres, sin embargo, aparecen en ambas fuentes. Sus datos biográficos no necesariamente coinciden, por motivos que luego diré. Mi primera intención era estudiar todos los delitos registrados en las relaciones de causas de los diversos tribunales de Inquisición española que afectan a griegos (apostasía, proposiciones heréticas, blasfemias, hechicería y sortilegios, islamismo, simonía, etc.), pero la realidad se ha impuesto y me ha obligado a parcelar

* *Revista de la Inquisición* 24 (2020) 75–118.

[1] Floristán 2019a, cf. cap. VI. En adelante empleo el término «griego» en sentido confesional (= «cristiano ortodoxo»), no étnico, sin distinción de la nacionalidad del reo, como era habitual en la época.

la materia, así que dedicaré este estudio a los procesos por apostasía y dejaré los restantes para otros posteriores[2]. Me limito, además, a la documentación del tribunal de Sicilia, en el que fueron más abundantes, y dejo para otra ocasión los casos de apostasía más destacados de otros tribunales[3]. En este análisis me han precedido Bartolomé y Lucile Bennassar, que en su libro incluyeron 1.550 casos de renegados de diversos orígenes que comparecieron ante los distintos tribunales de la Inquisición española, pero también portuguesa y veneciana, y A. Gonzalez-Raymond, que se centró en los tribunales insulares de Baleares, Cerdeña y Sicilia[4]. Algunos de los reos de mi estudio son mencionados por ellos, en general, de forma más sucinta. Limitándome a los expedientes de los griegos, intento dar un panorama complementario, más detallado que el suyo. Además, ofrezco en apéndice la lista completa de los renegados griegos que comparecieron ante el tribunal de Sicilia en los siglos XVI y XVII, con indicación de los datos conocidos de su biografía y las penas que recibieron.

2. El delito más frecuente entre los griegos que comparecieron ante la Inquisición de Sicilia fue el de apostasía, seguido del de proposiciones heréticas o cismáticas. La llegada de renegados a la isla fue especialmente intensa en las décadas finales del siglo XVI e iniciales del siglo XVII. Los motivos de este incremento fueron básicamente dos: el equilibrio de fuerzas alcanzado en el Mediterráneo central tras la batalla de Lepanto, que animó a muchos renegados a huir[5], y el crecimiento de la piratería de pabellón cristiano en el Mediterráneo

[2] He estudiado otros procesos en Floristán 2019b, 2019c y 2020b, cf. caps. II, III y IV.

[3] Gonzalez-Raymond (1992: 297) fija en el 12,1 % el porcentaje de renegados de origen griego que comparecieron ante la Inquisición de Sicilia, solo por detrás de italianos (22,4 %) y españoles (14,3 %). Los renegados de origen griego juzgados en los tribunales de Cerdeña y Mallorca fueron muchos menos (*ibid*., y pp. 137–141). Renda (1997: 242) da la cifra de 98 griegos (99 en p. 344) entre los 333 orientales que pasaron por la Inquisición de Sicilia, y Messana (2007b: 746–747), de 100 (84 hombres y 16 mujeres) de un total de ca. 850 renegados. Yo he localizado algunos más, aunque con dudas sobre la verdadera nacionalidad de algunos. Incluyo, además, turcos bautizados de posible origen griego.

[4] Bennassar 1989 y Gonzalez-Raymond 1992. Los autores coincidieron en el tiempo en el estudio de las mismas fuentes. El libro de los Bennassar incluye más tribunales inquisitoriales y se centra en los renegados. El de Gonzalez-Raymond se limita a los tribunales de las islas y analiza también el aspecto institucional de la Inquisición (instalación de los tribunales, relaciones con las autoridades locales, intentos de regulación de las competencias, número y calidad de los familiares del Santo Oficio, etc.). Cf. también Renda 1997: 341–375 y Messana 2001 y 2007b.

[5] Los Bennassar (1989: 505) sugieren que la victoria de Lepanto y las conquistas de Túnez y La Goleta (1573) debieron de producir un fuerte impacto psicológico entre los renegados, a juzgar por el elevado numero de ellos que se presentó en Palermo en 1574 a reconciliarse. El laconismo de los documentos de la época nos ha privado de los datos personales de estos renegados. Gonzalez-Raymond (1992: 131–132, 284) ofrece las cifras siguientes: frente a 13, 38 y 4 procesos de renegados en las tres décadas anteriores a Lepanto, entre 1571 y 1580 los apóstatas de todas las nacionalidades comparecientes ante el tribunal de Sicilia fueron 157. En las seis décadas que siguieron hasta 1640 las cifras por década son: 28, 85, 65, 74, 88 y 64. Messana (2007a: 290) da la cifra de 846 renegados procesados entre 1500 y 1781, sin distinguir su origen. De ellos, 392 fueron absueltos,

oriental por parte de las galeras de Nápoles y Sicilia y de las Órdenes de Malta y de San Esteban de Florencia. No hay que olvidar también un factor meramente organizativo: la regularización creciente de la burocracia inquisitorial a partir de la segunda mitad del siglo XVI, que se manifiesta en una producción más abundante de papeles y en un registro más detallado de los procesos.

La competencia sobre la apostasía no estuvo claramente delimitada desde el principio[6]. Parece que los renegados no comparecían de forma regular ante la Inquisición, sino que el delito se resolvía en el ámbito de la jurisdicción civil o gobierno político. La reconciliación tenía un aspecto social perturbador porque implicaba la puesta en libertad del renegado esclavo, en perjuicio de su amo o de las galeras del reino, que perdían remeros. Por una resolución de 1542 la Inquisición romana intentó zanjar el problema estableciendo una distinción entre los renegados capturados con las armas en la mano, que tras su reducción debían seguir como esclavos, y quienes habían renegado a edad temprana, que debían ser puestos en libertad[7]. Se intentaba mantener un equilibrio entre los aspectos religioso y social de la reconciliación. La Inquisición española aplicó la norma con cicatería, por la necesidad de remeros que tenían las galeras del rey. El 22 de marzo de 1567 los inquisidores de Sicilia elevaron una consulta al Consejo de la Suprema y General Inquisición sobre los renegados puestos al remo. Algunos se mostraban pertinaces, reacios a la reducción. Los inquisidores opinaban que estos renegados debían ser entregados a ellos porque no les correspondía la pena de galera, sino la relajación al brazo secular. Un renegado sin castigar y puesto al remo, decían, era un escándalo y un mal ejemplo, además de que implicaba la excomunión *latae sententiae* del general o capitán que lo tenía a su cargo. En el caso de los renegados arrepentidos que solicitaban reconciliación, los inquisidores pedían que fueran llevados ante ellos para investigar su intención, es decir, si su apostasía había sido voluntaria y si habían hecho corso contra la cristiandad, en cuyo caso merecían la pena de

---

397, reconciliados o penitenciados, y 13, relajados. Brogini (2017) da los datos siguientes para Malta: entre 1580 y 1670 la apostasía representó el 44,7 % de los juicios de la Inquisición de la isla (920 procesos). El 23,2 % fueron de griegos, y en conjunto los renegados de levante representaron más del 55 % (511 casos). La abundancia de procesos contra renegados griegos se debió a las correrías de los caballeros de Malta en las costas de Grecia entre los años 1600 y 1620.

6 Tambien tuvo dudas la Congregación de la Inquisición romana, fundada en 1542 por Paulo III. En las primeras décadas de funcionamiento se dudó si debían ser los ordinarios del lugar los que reconciliasen a los apóstatas o estos debían ser enviados a Roma. Cf. Rostagno 1983: 15–16.

7 La decisión seguía vigente en 1599: los renegados venidos de levante, los capturados en galera que se reconciliaban y los que habían renegado en edad infantil o por presiones debían ser puestos en libertad; por el contrario, quienes habían sido capturados con las armas en la mano o en operaciones de corso, aunque se reconciliaran, seguirían como esclavos. Cf. Rostagno 1983: 19–20.

galeras[8]. Del contenido de la carta se deduce que en 1567 la comparecencia de los renegados ante el Santo Oficio aún no era habitual.

3. El 17 de enero de 1571 la Suprema ordenó a los inquisidores de Sicilia que absolvieran a los renegados que habían apostatado en territorio musulmán para salvar su vida[9]. Meses después llegaron a Sicilia numerosos renegados capturados en la batalla de Lepanto. Con los que confesaron su apostasía se siguieron las instrucciones de la Suprema y con los pertinaces se hicieron las diligencias necesarias para su reducción. Como algunos se mantuvieran firmes, la Inquisición de Mesina, ciudad en la que desembarcaron los prisioneros, decidió imponerles un castigo ejemplar: se levantó un tablado junto al mar al que salieron 33 renegados, además de otras 21 personas juzgadas por diversos delitos. La demostración, según los inquisidores, fue útil para todos, porque los «buenos» cobraron ánimos y los «malos» se llenaron de temor[10]. En abril de 1573 el inquisidor Manrique pidió a la Suprema una provisión para animar a los renegados a venir de tierra de infieles, porque muchos no lo hacían por temor al castigo[11]. Meses después, en agosto, los inquisidores expresaron sus dudas sobre el trato que merecían los renegados capturados en hábito de turco o moro con las armas en la mano que confesaban su apostasía y haber hecho ceremonias de moros, pero negaban la intención: se dudaba si debían ser calificados como *sponte venientes* o ser sometidos a tormento sobre la intención[12].

A finales de ese año los inquisidores de la isla aclaraban a la Suprema su manera de proceder. A los comparecientes espontáneos que negaban intención en la apostasía no les imponían penitencia pública, sino que abjuraban *de vehementi* y se les absolvía *ad cautelam* en la sala del secreto, tal como había ordenado la Suprema. Por lo que respecta a los comparecientes espontáneos que confesaban intencionalidad, se dudaba si debían ser reconciliados vestidos con hábito de penitente y con confiscación de bienes en la sala del secreto del tribunal, o salir al auto público de fe. Una anotación marginal refleja la decisión de la Suprema: reconciliación en la sala del secreto, no en auto público, sin hábito ni confisca-

---

8 AHN Inq. lib. 874 fs. 312–315.

9 AHN Inq. lib. 898 f. 107. Cf. Messana 2007a: 246, 291 n. 153.

10 AHN Inq. lib. 875 f. 352: carta del inquisidor Manrique, 15 de junio de 1572. Los fs. 344–349 contienen la lista de las 54 personas que salieron al auto. No hubo ningún griego entre ellos. Estas cifras son algo más altas que las que da Messana (2007a: 545–546: 39 condenados, de ellos, 22 renegados). Se conservan noticias de este auto de fe en AHN Inq. 898 fs. 25r–28v y en los *Libri delle carceri* de la Inquisición de Sicilia conservados en el Archivio di Stato di Palermo, cf. Messana 2007b: 763–765.

11 AHN Inq. lib. 876 f. 118: carta del 7 de abril de 1573.

12 AHN Inq. lib. 876 fs. 1/17: carta de 31 de agosto de 1573 a la Suprema. Sobre las sentencias aplicadas a los renegados en los tribunales de Sicilia, Cerdeña y Baleares, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 86–91. Para el trato dado por la Inquisición a los renegados comparecientes espontáneos, cf. Renda 1997: 352–359.

ción de bienes, para animar a otros a reducirse. Con motivo de un caso reciente, el de Joan Salvoripa, los inquisidores habían decidido que, estando tan cerca de tierra de moros, debían tratar a los comparecientes voluntarios con mucha misericordia, sin confiscarles los bienes ni imponerles penitencias duras, tan sólo con la abjuración y reconciliación, para que los demás se animaran a reconciliarse. Temían que, si los trataban severamente, se vieran tentados de volver a renegar. En esto los inquisidores se opusieron al fiscal, que se mostró partidario de una penitencia pública con hábito y confiscación de bienes. El proceder de los inquisidores mereció la aprobación de la Suprema. Además, si se quería que la reconciliación fuera secreta y compasiva, los comparecientes espontáneos no debían ser declarados infames en las sentencias ni debía prohibírseles lo que a otros renegados. También en este punto la Suprema mostró su acuerdo[13].

Así, pues, la solución que se perfilaba para los comparecientes espontáneos era la de la reconciliación en secreto y sin penas adicionales, ya negaran, ya confesaran intencionalidad en su apostasía[14]. Aun así, el asunto no quedó del todo zanjado. A una consulta de los inquisidores sobre si debían absolver *ad cautelam* a los comparecientes espontáneos tras abjurar *de vehementi* o si debían evitarles esta afrenta pública, el 20 de julio de 1580 el Consejo contestó que no hicieran ni lo uno ni lo otro, sino que les pusieran penitencias espirituales[15]. Pese a ello, las dudas persistieron. El 16 de septiembre de ese mismo año los inquisidores comunicaron a la Suprema que habían consultado con los teólogos cómo proceder con los renegados que habían hecho ceremonias islámicas con la intención de alcanzar la libertad y poder huir, o simplemente por miedo, pensando que bastaba con guardar la fe de Cristo en el corazón aunque los hechos la negasen. Los teólogos les contestaron que fuera cual fuera el motivo de la apostasía, quienes renegaban caían en excomunión, por lo que necesitaban absolución y, con carácter previo, firme propósito de enmienda. Los inquisidores concluyen su carta a la Suprema con estas palabras: «Supp*lica*mos a v*uestras* se*ñorías* manden ver lo q*ue* estos theólogos dizen a otros, y a nosotros lo q*ue* más serán servidos que siguamos (sic), porq*ue* estos theólogos nos han puesto escrúpulo de consçiencia»[16]. Parece que, a pesar de las decisiones de la Suprema, en 1580 los inquisidores de Sicilia aún tenían dudas sobre el trato que debían dar a los renegados que comparecían espontáneamente. De hecho, en los primeros casos documentados en los libros de relaciones de causas de Sicilia encontramos la anotación «se le abrió proceso», indicativa de que no se hacía en todos los

[13] AHN Inq. lib. 876 f. 76: carta del 10 de diciembre. Citada por Gonzalez-Raymond 1992: 86.
[14] Sobre la determinación de la culpa en la apostasía, cf. Rostagno 1983: 20–23.
[15] Renda (1997: 354–355) reproduce íntegra la orden de la Suprema.
[16] AHN Inq. lib. 878 fs. 108–110.

casos[17]. Finalmente se decidió que todos los renegados comparecieran ante el Santo Oficio, si bien el proceso seguido contra los comparecientes espontáneos era muy distinto del de los acusados y se caracterizaba por la brevedad y la levedad de las penas.

4. Un griego renegaba por varias vías. La más frecuente era la *devşirme*, la leva forzosa de niños cristianos para los cuerpos militares y administración central del Imperio Otomano. Le seguían en número los capturados en razias terrestres y navales[18]. En los Balcanes no se hacían razias sistemáticas, por ser territorio de dominio otomano. Sí las hubo contra Quíos, Chipre y Creta mientras fueron territorios bajo dominio cristiano de las repúblicas de Génova y Venecia. Los raptos terrestres eran simples: un bajá, un jenízaro, un espahí, etc., ejercía el derecho de pernada y cogía a un niño o adolescente para su servicio. La conversión voluntaria era la vía menos corriente de paso al islam. Por franjas de edad, el rapto más frecuente era por debajo de los 10 años, seguido por el rapto entre los 10 y 15, mientras que por encima de 15 era más raro[19]. Algunos reducidos sitúan su captura en edades muy tempranas (3–5 años). Sin rechazar conversiones tan tempranas, conviene recordar que la inmadurez atenuaba la responsabilidad del renegado, por falta de discernimiento. Algunos reconciliados confesaban que durante su vida en el islam no habían tenido conciencia de su origen cristiano y que habían sido otros quienes les habían informado de él. El destino habitual de los muchachos de la *devşirme* o de las razias era Constantinopla, pero no faltaron otros secundarios como Esmirna, Rodas, Egipto, etc. Si eran capturados por corsarios berberiscos, eran llevados a los protectorados norteafricanos de Trípoli, Túnez o Argel.

En ocasiones la apostasía era la única salida posible a un altercado o delito. Lucas de Dimo Barberis, de Zante, renegó en 1593 a consecuencia de una pelea con un jenízaro. Lo mismo les sucedió a Jorge Cutsunadis de Quíos ca. 1620, que fue encarcelado y forzado a renegar por haber herido a un turco en una discusión, y a Miguel de Quíos ca. 1603. Demetrio de Lesbos tuvo que hacerlo

17 Cf. a modo de ejemplo los casos de Nicolás Crasi de Zante y Nicolás de Zante, al parecer dos personas distintas porque merecieron dos entradas diferentes: AHN Inq. lib. 898 f. 11 (Palermo 1573).

18 Gonzalez-Raymond 1992: 148–154.

19 Los Bennassar (1989: 215ss) cifran en 144 los renegados griegos que comparecieron ante los diversos tribunales inquisitoriales que estudiaron, de un total de 297 renegados «orientales». Las cifras que dan de su paso al islam son las siguientes: 37 por la *devşirme*, 34 en razias terrestres, 19 en el mar y 18 en otras circunstancias. Sólo 7 griegos fueron procesados por apostasía voluntaria, cifra baja que explican porque la mayor parte de los renegados voluntarios no volvía. Entre los cristianos «orientales» la *devşirme* afectó de forma especial a los griegos, mientras que otras naciones (húngaros, rusos, moldavos, etc.) fueron víctimas de razias de turcos y tártaros en el Danubio y en la estepa rusa. Sobre la *devşirme* y sus cifras, *ibid.*: 320ss. Sobre la edad del paso al islam de los renegados, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 141–144; Messana 2001: 109–110.

por haber hablado mal de la ley de Mahoma. En el juicio ante la Inquisición presentó testigos que aseguraron que los turcos quemaban a quienes lo hacían. Un caso semejante fue de el Juan de Cheus, de Calamata, acusado también de blasfemar contra el islam. Catalina de Circasia, residente en Quíos, fue acusada de encubrir un intento de violación de una turca por un renegado. El juez amenazó con tirarla al mar en un saco cerrado si no renegaba, por lo que no le quedó más remedio que apostatar.

5. El paso al islam se hacía mediante una profesión solemne de fe (*shahāda*). Puesto en pie y con el índice de la mano derecha alzado el converso pronunciaba la fórmula *Lā ʾilāha ʾillā-Allah Muḥammadum rasūlu-llāh* («No hay más Dios que Alá y Mahoma es su enviado»)[20]. Algunos renegados, sin embargo, afirman explícitamente no haberla hecho. La *shahāda* se hacía en presencia de testigos, con mayor o menor solemnidad. Lo más frecuente era que se hiciera en el ámbito privado sin la presencia del cadí. Por lo general la conversión se hacía al poco de llegar el muchacho a Constantinopla, para así evitar las reclamaciones de la familia[21]. Parece, sin embargo, que algunos niños llevados a los 8 ó 9 años no eran obligados a renegar hasta pasado un tiempo, cumplidos los 12 ó 13. No hay uniformidad en este punto y encontramos apostasías inmediatas y diferidas. Tras la profesión de fe, el neófito recibía un nombre nuevo y se le ponía vestimenta turca, signos externos visibles de su nueva condición. En su comparecencia de 1629 Nicolás de Gura dijo que lo primero que hacían por la mañana en el serrallo era decir su nombre y recitar la *shahāda*, prueba de la importancia que los turcos daban a estos ritos. La repetición diaria de la profesión de fe y del nombre ayudaba al converso a interiorizar su nuevo estado.

Seguía la ceremonia de circuncisión, habitualmente unida a la anterior, pero no necesariamente. Por algunos testimonios parece que podía retrasarse años, en especial si el renegado era niño. Suponía la entrada definitiva en el islam, un signo que los identificaba inequívocamente en caso de regreso voluntario o involuntario a la cristiandad, con las consecuencias negativas que podía tener[22]. En sus comparecencias ante el tribunal de la Inquisición algunos reducidos afirmaban no haber sido retajados. Otros puntos de su confesión podían prestarse a la duda, pero no este, porque una simple inspección ocular podía certificar la veracidad o falsedad del aserto, y no era raro que se recurriera a ella. Algunos relataban que habían sido circuncidados a la fuerza, atados de pies y manos y con una mordaza en la boca. La circuncisión era una señal indiscutible de

[20] Sobre la ceremonia, cf. Rostagno 1983: 61–63; Gonzalez-Raymond 1992: 186–191.
[21] Sobre el tiempo transcurrido entre la captura y la apostasía, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 145–146.
[22] Bennassar 1989: 376ss.

pertenecia al islam y servía como prueba a las autoridades de uno y otro mundo para certificar la condición de un individuo. En la cristiandad su presencia era peligrosa para el circuncidado que vivía como cristiano sin haber confesado su apostasía y comparecido ante la Inquisición, y viceversa, su ausencia en el mundo otomano podía acarrear la muerte del no-circuncidado que hacía vida de musulmán de forma ficticia.

6. El islam se basa en cinco pilares, que son, además de la mencionada *shahāda*, la oración o azalá, la limosna o azaque, el ayuno y la peregrinación a La Meca. La última no aparece en ninguna de las relaciones de causas del tribunal inquisitorial de Sicilia, quizás por la dificultad de su cumplimiento. No hay que olvidar que muchos renegados eran siervos o esclavos, por lo que su capacidad de movimientos era limitada. Además, la peregrinación a La Meca era señal de un grado más elevado de comunión con el islam, que habría convenido silenciar ante el Santo Oficio. No era probable, por otra parte, que ningún testigo pudiera acusar a un renegado del cumplimiento de este precepto, por motivos evidentes. Durante su vida de turcos, los renegados practicaban el azalá, frecuentaban la mezquita, hacían el *guadoc* o purificación ritual, ayunaban en ramadán y comían carne todos los días, también los viernes, sábados y vigilias establecidas por la Iglesia. No todos los renegados hacían todas las ceremonias. Algunos confesaban sinceramente haber vivido como turcos en todo, convencidos de que se salvarían en la ley de Mahoma. Otros, en cambio, aseguraban no haber cumplido ningún precepto salvo el ayuno en ramadán y la ingesta de carne en días prohibidos, por estar sometidos a vigilancia. Otros decían en sus confesiones que habían cumplido secretamente el ayuno cuaresmal. No es verosímil que renegados que habían permanecido largo tiempo en el islam no hubieran practicado el azalá ni frecuentado la mezquita, como a veces afirmaban. De hecho, Juan de Tripolitsá dijo en su comparecencia ante la Inquisición en agosto de 1627 que los jenízaros de origen griego tenían unos vigilantes que observaban si hacían vida de turcos o cristianos y castigaban severamente, incluso con la muerte, a quienes no hacían el azalá, *guadoc* y demás ceremonias. Algunos confesaban haber hecho el *guadoc* por higiene, no como purificación ritual que lava los pecados. Otra práctica que difícilmente podían evitar, por su naturaleza social, era decir *vizmila* (*bismillah*, «en el nombre de Dios») a modo de bendición de la mesa, y *alham dulila* (*Al-ḥamdu lillāh*, «alabado sea Dios») como acción de gracias.

A la hora de juzgar la apostasía y la culpabilidad del renegado, la intención era un factor primordial[23]. De hecho, en ocasiones se sometía al reo a tormento

[23] Sobre el grado de adhesión al islam de los acusados y, en consecuencia, de culpabilidad, cf. Rostagno 1983:

«sobre la intención», es decir, para comprobar el grado de identificación con el que había hecho las ceremonias islámicas[24]. La apostasía forzada era ampliamente mayoritaria entre los comparecientes espontáneos. Generalmente iba unida a un cumplimiento formal, externo, de los ritos y a la afirmación de que en su interior habían seguido siendo cristianos y nunca habían creído en la ley de Mahoma. Otros, en cambio, confesaban con total sinceridad haber creído que podían salvarse en ella[25]. Muchos de estos últimos eran renegados jóvenes sin conciencia clara de su origen, que habían vivido en el islam con pleno convencimiento. En ocasiones la negación de la intención en la apostasía podía obedecer a un deseo de rebajar las penas, pero no cabe dudar sistemáticamente de la sinceridad de los renegados cuando así lo decían. Con todo, es difícil aceptar el supuesto deseo de fuga de algunos renegados que habían vivido muchos años en Turquía e incluso habían desempeñado cargos de relevancia que les permitían una cierta libertad de movimientos[26].

7. El tiempo de permanencia en el islam era un factor determinante en el proceso de reconciliación. Cuanto menos tiempo se había vivido en él, menor era la responsabilidad y, por ende, menor la pena. En este punto hay que destacar las discrepancias que encontramos entre las confesiones que algunos renegados hicieron ante el Santo Oficio y los memoriales que elevaron a los Consejos de la Monarquía: mientras que ante aquel rebajaban los años de apostasía para acentuar la sinceridad de su arrepentimiento y su menor identificación con el islam, ante el rey aumentaban el tiempo de estancia en Turquía y subrayaban el desempeño de cargos de responsabilidad para realzar su valía personal y el sacrificio que había supuesto su reducción, con la intención de conseguir un entretenimiento más jugoso. Buenos ejemplos de ello son los casos de Panagiotis de Jeremías de Cavala, que dijo al rey que había sido llevado a Constantinopla cuando era un niño, y a los inquisidores, a los dieciocho años, y de Antonio Cornaro de Paros, de 21 años cuando compareció, que situó su captura a los ocho años en el memorial dirigido al rey, mientras que ante la Inquisición dijo que había sido capturado cuatro años antes de su comparecencia. Jorge Zambaras de Patras presentó ante la Inquisición su apostasía como acto voluntario por persuasión de un turco, mientras que ante el rey se presentó como víctima de la *devşirme*. Andrés de Jorge Caracala, de Nauplia, dijo a la Inquisición que

63–65 y Messana 2007b: 757–761. Brogini (2017: 179–182) estudia el procedimiento judicial seguido en la Inquisición de Malta y las preguntas que se hacían al renegado sobre la intención, semejantes a las de Sicilia.

24 Sobre el tormento, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 100–103.

25 Rostagno 1983: 65–66.

26 Sobre las estrategias de defensa de los renegados en el juicio, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 107–122.

había sido capturado con 15–16 años, mientras que al Consejo de Estado le dijo, cuando tenía 27, que llevaba 22 de turco y que había dejado un puesto que le rentaba 400 escudos anuales.

8. Los delitos más graves que un renegado podía cometer eran dos, el maltrato de los cautivos cristianos y el corso contra territorios de la cristiandad[27]. Quienes habían incurrido en ellos procuraban silenciarlos tras su captura. Sin embargo, con frecuencia eran reconocidos por cristianos que los habían conocido como turcos o, incluso, como cristianos antes de renegar. El castigo de estos renegados silentes era más severo que el de los comparecientes espontáneos. La relapsia era también un factor agravante de la apostasía[28]. La pertinacia podía llevar al relapso a la hoguera, si bien la mayoría de los casos se saldaba con penas más leves[29]. Veamos algunos ejemplos. Manolis Mabriz de Candía renegó al ser capturado a los 10 años. En 1579, con veinte, huyó a Sicilia y se reconcilió. Se le advirtió con claridad que en caso de relapsia iría irremisiblemente al fuego. Pese a ello, capturado por barcos norteafricanos, volvió al islam. Se embarcó en una nave corsaria en Bizerta que fue interceptada en 1588 por navíos cristianos. En su segundo juicio adujo que había fingido la segunda apostasía para no ser empalado. Puesto a tormento, confesó haber creído en el islam durante tres meses. Se le condenó a confiscación de bienes, penas espirituales y reclusión de dos años en un monasterio, penas relativamente severas, pero no se cumplió la amenaza lanzada nueve años antes de entregarlo al brazo secular. Juan Cucudis de Naxos fue acusado de haber vivido veinte años en el islam, haber practicado el corso contra los cristianos y haber presionado a su madre para que renegara. Se reconcilió la primera vez en Sevilla. Tiempo después, estando al servicio de Venecia en Corfú, huyó a Modón con cuatro niños cristianos que envió a Constantinopla. Capturado por segunda vez, dijo haber renegado por miedo. Sometido a tormento, confesó su huida para vivir como turco. Fue condenado en 1589 a salir en auto de fe público con hábito penitencial, confiscación de bienes y galeras a perpetuidad. Pedro de Luis de Andros, por su parte, renegó en Quíos cuando tenía 7–8 años. A la edad de 16 fue capturado por las galeras de Malta, en las que estuvo al remo como esclavo durante 5–6 años sin decir nada por miedo. Capturado cerca de Siracusa por galeras de Bizerta y llevado a Túnez, le ofrecieron la libertad y un puesto de sotocómitre si renegaba otra vez,

[27] Por regla general el corso era el medio más fácil y rápido que el esclavo tenía para reunir fondos para comprar su libertad. Para ello era necesaria la apostasía previa. Cf. Messana 2001: 103–105.

[28] Sobre la relapsia, cf. Eimeric-Peña 1983: 74, 111–113.

[29] Gonzalez-Raymond 1992: 80–81 cifra en un 2 % el número de relajados al brazo secular, de ellos, la mitad en efigie. Se trataba de renegados pertinaces y grandes enemigos de la cristiandad por sus acciones corsarias.

y lo aceptó, según él, para tener más ocasiones de huir. A finales de 1627 huyó a Palermo con 9 cristianos. Su relapsia fue calificada como forzada, por lo que la pena fue leve: instrucción en la fe y penitencias espirituales.

9. Un grupo de renegados con características propias fue el de las mujeres[30]. Con frecuencia su paso al islam era consecuencia de la viudedad y orfandad, que las dejaban en situación de desamparo. A veces las huérfanas eran adoptadas por turcos, en ocasiones parientes de sus padres, que las forzaban a renegar y las casaban con turcos. Fue el caso de Joanna María de Gazi, huérfana a los 12 años y recogida por un pariente turco de su madre, o el de Anastasia de Prusa, adoptada en su niñez por una turca que la forzó a renegar a los 10 años y la casó con un hijo suyo. A veces era un turco quien se prendaba de la muchacha, se la llevaba a casa y la obligaba a renegar. Por ejemplo, las hermanas Josefina y Sofía de Joanna Martela vivieron como cristianas griegas hasta que murió su padre y quedaron solas con su madre. Dos turcos se encapricharon de ellas y se las llevaron a casa por la fuerza. Cristina de Papadaniel fue desposada por un turco a los 17 años. Al principio no renegó, pero al quedarse embarazada lo hizo para contentarlo. María de Dimo se fue con su madre desde Tesalónica a Platamonas al morir su padre cuando tenía siete años. La madre volvió a casarse y a ella la crió su padrino. Al morir este, su madre la casó con un griego, pero un turco se enamoró de ella, la raptó y la obligó a renegar. Un caso curioso es el de Ángela de Suli. Cuando quedó huérfana a los ocho años, su madre la llevó a casa de una tía en Prevesa. Un griego se enamoró de ella y quiso tomarla por esposa cuando tenía quince años, pero ella se negó. El griego acudió a un amigo turco que la puso en la disyuntiva de casarse o renegar. Ella prefirió lo segundo. Años después se casó con ese turco que la había forzado a renegar. La orfandad también suponía un peligro para los varones. Al quedar huérfano con once años, Anastasio de Calamata fue adoptado por un tío convertido al islam, general de las galeras turcas, que lo forzó a renegar. Nicolás Esclirós de Atenas, por su parte, al quedar huérfano fue recogido por el gobernador de la ciudad, que lo circuncidó, lo vistió de turco, le dio nombre turco y lo educó con sus hijos.

10. El regreso de los renegados a la cristiandad podía ser voluntario o involuntario, por captura[31]. No hay que confundir regreso voluntario y comparecencia

[30] Su proporción es escasa, apenas un 3,8 % de los 1.550 casos estudiados por los Bennassar. Gonzalez-Raymond registra 28 mujeres de un total de 965 renegados. El motivo es evidente: las mujeres no eran víctimas de la *devşirme* y pocas participaban en viajes marítimos o expediciones militares.

[31] Cf. Gonzalez-Raymond 1992: 86–87. En Sicilia son mayoría los primeros (61 %).

espontánea: el primero se hacía huyendo desde levante, mientras que la comparecencia espontánea podía ser de un renegado capturado por galeras cristianas[32]. B. y L. Bennassar constataron que la reducción espontánea era más frecuente entre los renegados occidentales que entre los orientales, entre ellos, los griegos, fenómeno que explicaron por una permanencia más larga de los segundos en el islam, con la consiguiente creación de vínculos de pertenencia más fuertes[33]. Los regresos podían ser individuales o colectivos. Las evasiones colectivas eran de tres tipos: en barco desde levante o Berbería, huidas discretas desde la proximidad de la costa o en una escala, y motines[34]. En los motines un grupo de esclavos cristianos, a veces con la ayuda de renegados, se alzaba con una o varias galeras turcas o berberiscas y ponía proa a territorio de la cristiandad. Los motines eran un fenómeno habitual. Cito algunos ejemplos en los que estuvieron implicados griegos. En fecha incierta entre octubre de 1577 y diciembre de 1579 comparecieron espontáneamente más de 20 renegados llegados en una nave amotinada, entre ellos, los griegos Manolis Mabriz, Pedro de Casnes y Constantino de Chipre[35]. También por un motín llegó a Sicilia en 1610 Matías Bosco, de Salónica, con Néstor de Estéfano y Estéfano de Están, de Carabogdania (Moldavia), y Juan de Russia. Pedro de Anastasio, de Negroponte, y Jorge de Nicolás, de Candía, llegaron a Sicilia en 1632 con otros renegados después de haberse hecho con una galera turca en aguas de Quíos.

El reverso de estos motines eran las huidas desde la cristiandad a Turquía o Berbería de renegados reducidos con ayuda de esclavos o de turcos o moros de nación que se habían bautizado. Por ejemplo, Jorge de Miguel de Zea, de 19 años, se concertó con dos turcos y dos moros bautizados cristianos para huir en una barca a territorio musulmán porque decía que su ley era mejor que la de los cristianos. Fue descubierto y detenido en Trapani y condenado, entre otras penas, a cinco años de remo.

11. Los turcos de nación capturados eran sometidos a esclavitud, mientras que los de profesión se veían ante la difícil disyuntiva de confesar su apostasía u ocultarla. En el primer caso se les abría juicio ante la Inquisición; en el segundo pasaban a ser esclavos como si fueran turcos de nación, pero se exponían a ser reconocidos y acusados por testigos que los habían conocido como cristianos. En las fuentes que he empleado los comparecientes espontáneos son mayoría. Por

[32] Bennassar 1989: 177. Sobre los penitentes espontáneos y acusados, cf. Eimeric-Peña 1983: 74.
[33] Bennassar 1989: 214–228.
[34] Bennassar 1989: 523; Gonzalez-Raymond 1992: 262–273.
[35] Los Bennassar (1989: 529) ofrecen un cuadro de evasiones entre los años 1580 y 1768, cinco de ellas con destino a Sicilia, en las que estuvieron implicados en total 7 griegos.

lo general sus procesos duraban unos días, apenas una semana, y se saldaban con penas ligeras, habitualmente penitencias espirituales e instrucción catequética[36]. Normalmente el tiempo que transcurría entre la captura y la comparecencia espontánea era breve, pero en ocasiones podía dilatarse varios meses, incluso años. El motivo principal de ello era el temor que infundían a los renegados otros cautivos, que les decían que serían quemados vivos si confesaban. En otros casos eran los mismos dueños de los esclavos quienes los disuadían de comparecer para no tener que ponerlos en libertad. Así, Antonio de Orpaze confesó en Malta que era renegado, pero los caballeros fueron retrasando su presentación ante el Santo Oficio hasta que lo vendieron. Jorge de Miguel y de María dijo que era turco de nación para que le dejaran pisar tierra, porque no le dejarían desembarcar si confesaba que era renegado. Otras veces el reo afirma haber enviado mensajeros a la Inquisición pidiendo comparecer, pero que estos no habían transmitido su petición. Tal es el caso de Alejandro de Candía, capturado ca. 1579 pero que no compareció hasta 1593, quizás cuando ya había perdido la esperanza de ser rescatado o de poder huir. Cristina de Papadaniel no confesó su origen cristiano hasta cinco años después de su captura esperando que la rescatara su marido, eso sí, no para ser turca, según dijo, sino para librarse de los malos tratos que le daba su ama. Otros pedían el bautismo por temor a confesar su apostasía o porque no tenían testigos que dieran fe de ellos. Así, Nicolás de Gura decía a su amo, un caballero de Palermo, que era cristiano, pero este le pedía pruebas de ello. Como no las tenía, no le quedó más remedio que pedir el bautismo. Finalmente, otros decían que habían sido acusados sin haber tenido tiempo a pedir una comparecencia, sin duda para rebajar su culpabilidad.

Los renegados que eran acusados vivían procesos judiciales más largos, con sus fases canónicas de testificación, puesta en prisión, moniciones, acusación del fiscal, presentación de los testimonios, ratificación de los testigos, publicación de las acusaciones, eventual tormento y sentencia. Esta variaba según el grado de colaboración del reo, su pertinacia y factores como el tiempo de permanencia en el islam o la gravedad de sus acciones (malos tratos, corso, etc.), pero siempre era más severa que la de los comparecientes espontáneos.

12. En su comparecencia los renegados daban al tribunal la siguiente información[37]:

[36] Gonzalez-Raymond 1992: 87–88 constata que la mayoría de los procesos inquisitoriales de Sicilia terminaban en absoluciones, mientras que los reconciliados y penitenciados eran una minoría. Los documentos de los 20–30 primeros años muestran vacilaciones, cuando aún se dudaba qué hacer con los renegados (cf. *supra*).

[37] Sobre el examen que se hacía a los renegados, cf. Rostagno 1983: 52–57.

1) Datos personales: nombre cristiano y turco, edad, lugar de origen, profesión y datos familiares.
2) Biografía: ocasión y motivos de la apostasía, ceremonias islámicas que habían hecho, ocasión y motivos de su reconciliación.

Los datos se incorporaban a los resúmenes de los procesos que hemos conservado en los libros de relaciones de causas, junto con otros relativos al propio proceso. Desgraciadamente los expedientes inquisitoriales originales se perdieron en los saqueos de los archivos que siguieron a la derogación del tribunal de Sicilia en 1782[38]. Sólo hemos conservado los resúmenes, cuya extensión varía según el tribunal, el secretario que los redactó y los años.

13. Las sentencias de los procesos tenían unos elementos comunes y otros específicos[39]. Común era la absolución *ad cautelam*, es decir, condicionada a la veracidad del relato ofrecido por el compareciente y con reserva en previsión de una eventual razón contraria. El segundo elemento común era la abjuración, que podía ser *de levi*, *de vehementi* o *in forma*, según las pruebas existentes y la gravedad de la apostasía (pertinacia, intentos de fuga a territorio musulmán, indisciplina en la prisión, maltrato de cautivos cristianos, corso contra la cristiandad, etc.)[40]. Estos factores podían quedar mitigados por circunstancias atenuantes como la ignorancia o la edad. Así, a Nicolás de Negroponte, de 18 años, a pesar de que blasfemaba, trataba mal a otros esclavos y decía que quería volver a Berbería, se le hizo abjurar solo *de levi* y se le impuso un periodo de instrucción de dos años en un monasterio, probablemente porque se estimaba que su comportamiento era fruto de la ignorancia. A José Buchco, que tras reconciliarse huyó de nuevo con unos esclavos turcos, a pesar de ser relapso se le impuso una pena leve por ser menor de edad, haber confesado en las primeras audiencias y haber estado largo tiempo en prisión.

Otras penas eran menos generales. Parece que el paso del tiempo introdujo cambios en ellas, de tal forma que penas frecuentes en un periodo caían en

[38] Sciuti 1998.

[39] Gonzalez-Raymond (1992: 287) ofrece un cuadro de las sentencias dictadas por la Inquisición de Sicilia entre 1541 y 1707 y de las sentencias en función de la vía de llegada del renegado al tribunal (*ibid.*: 289). Rostagno (1983: 34–36) explica la mayor severidad de las penas por apostasía impuestas por la Inquisición española en comparación con la romana por la actitud del Imperio español como valladar de la lucha contra el islam. Sobre las penas, cf. Messana 2007a: 293–304.

[40] Abjuraban *de levi* los sospechosos de apostasía por indicios leves; *de vehementi*, los sospechosos por indicios graves o los que se mantenían negativos a pesar de las pruebas en su contra; e *in forma*, los acusados culpables y confesos. En caso de recaída en la apostasía, los reconciliados *de vehementi* o *in forma* eran considerados relapsos, mientras que los reconciliados *de levi* pasaban a una categoría superior y debían abjurar *de vehementi* en una segunda reconciliación.

desuso en el siguiente, en el que surgían otras nuevas. Una advertencia frecuente en las sentencias era la obligación de alejarse de la marina para evitar el peligro de relapsia, bien porque se sospechara que el reconciliado podía tener la tentación de huir de nuevo a tierra del islam, bien por el peligro real, en una época de abundante corso, de que fuera capturado por navíos musulmanes y llevado de nuevo a Turquía o Berbería, donde podía ser castigado hasta con la muerte si se descubría que se había reducido. Otra prescripción frecuente en las sentencias es la instrucción en la fe. Para ello se recurría a la reclusión en un monasterio u hospital por un tiempo (de uno o dos años en la mayoría de los casos, aunque los hay de duración superior) o a la instrucción por el capellán de la galera o prisión en la que se ponía al condenado. En otros casos se encomendaba la catequesis al propio amo del reducido, si era esclavo. También eran frecuentes las penitencias espirituales: confesión inmediata y las tres pascuas (de Navidad, Resurrección y Pentecostés) de un determinado periodo (habitualmente de uno a tres años); comunión en esos mismos tiempos con licencia del confesor, es decir, si lo veía preparado, y rezo de la tercera parte del rosario los domingos y festivos también de un determinado periodo (desde seis meses hasta tres años). A veces se le imponía también el ayuno durante un tiempo. En casos más graves, en especial en abjuraciones *de vehementi*, podía imponerse la pena adicional de azotes. Finalmente, en los casos de mayor gravedad se condenaba al renegado (siempre un acusado, no un compareciente espontáneo) a la pena de galeras, que solía durar entre 3 y 5 años[41]. Solo en una ocasión, a un renegado especialmente pertinaz y al que se habían probado malos tratos a cristianos y actividades de corso, se le condenó a ser relajado al brazo secular. En estos casos la ley establecía que, antes de ejecutar la pena, se consultara a la Suprema. En el caso de Jorge-Saban del Mar Negro (así se llamaba el renegado) la Suprema invalidó el juicio por defectos formales y ordenó nuevas diligencias. El proceso se dilató tanto, que el acusado murió en la galera en la que bogaba antes de que llegara la decisión de la Suprema, tras siete años de cárcel. En ocasiones se imponía al condenado la obligación de comparecer de nuevo ante el tribunal una vez cumplida la pena, para que se le dijera qué debía hacer. A partir de ese momento quedaba en libertad. En la mayoría de los casos no tenemos noticias de su vida posterior, salvo que presentara algún memorial ante los Consejos de Estado o de Italia pidiendo un sueldo, pensión o ventaja en pago por sus servicios o, simplemente, en atención a su peripecia vital.

[41] Sobre las penas de galeras, azotes, reclusión y exilio, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 97–100.

Relación de renegados griegos y albaneses reconciliados ante la Inquisición de Sicilia[42]

Fuentes: AHN Inq. libs. 898–902 (relaciones de causas de fe de Sicilia, a. 1547–1702); libs. 873–896 (cartas de la Inquisición de Sicilia a la Suprema, a. 1533–1697); legs. 2297–2302 (cartas de la Inquisición de Sicilia a la Suprema, a. 1582–1736); legs. 1747–1748 (procesos de fe, ss. XVI–XVII); leg. 1755 (cartas varias, s. XVII); lib. 897 (registro de cartas del Consejo a los inquisidores de Sicilia, a. 1533–1693)[43].

Abreviaturas: p. = post; i. = inter; q(q).v.: quem, quam (quos) vide; f(s.): folio(s); s.f.: sin foliar.

Agustín, albanés, natural de Bora, de 52 años, marinero, esclavo de galera (Alí). Hijo de padres cristianos y bautizado, fue capturado a los 12 años y llevado a Constantinopla, forzado a renegar y retajado. Comparecencia espontánea (13.I.1660). En la primera audiencia hizo relación de su vida, que confirmó en las dos siguientes (8–9 de marzo). Instrucción en la doctrina y penitencias espirituales. Fue entregado al capellán y comisario de las galeras el 9 de marzo. AHN Inq. leg. 5325 exp. 9 fs. 12v–13r.

Alduyno, Francisco, natural de Constantinopla, de 36 años, esclavo de las galeras de Nápoles (Sciuffo). Salió en hábito de penitente, con sambenito de media aspa, al auto particular celebrado en la iglesia de Santa Cita de Palermo (18.III.1668). Abjuración *de vehementi*, absolución *ad cautelam*, tres años de galeras, instrucción en la fe por el capellán de estas y penitencias espirituales. Debía quitarse el sambenito antes de entrar en las galeras. AHN Inq. lib. 894 f. 13.

Alejandro de Candía, esclavo en las galeras de Sicilia, de 40 años (Jafer). Capturado a los 10 años y llevado a Berbería, renegó y pasó 4 años en el islam. Los consejos de una vieja cristiana le hicieron dudar de su ley. Salió varias veces en corso contra la cristiandad. Fue capturado ca. 1579 y puesto al remo como esclavo turco. Envió varios emisarios a la Inquisición pidiendo comparecer, pero no lo comunicaron. Comparecencia espontánea en 1593. Reconciliación, abjuración en forma, penitencias espirituales e instrucción en la fe. AHN Inq. lib. 898 f. 558r–v.

Alejandro de Marco, de Lesbos, de 17 años (Azán). Llevado a Constantinopla ca. 1602, renegó. En 1605 huyó en un barco veneciano. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto del 21.IX.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 269r.

---

42 No es seguro el origen étnico griego o albanés de algunos de los procesados de esta lista. En esos casos me guío por el lugar de origen del reo. Por el mismo motivo se incluyen algunos turcos de nación bautizados cristianos, quizás hijos de conversos al islam. En ocasiones identifico el apellido griego con seguridad; en otras, con dudas; finalmente, en otros casos desconozco su equivalencia. Lo mismo ocurre con los topónimos. La deformación de las transcripciones impide en ambos casos esa identificación. Cuando se conoce, incluyo el nombre turco entre paréntesis.

43 Contreras-Henningsen (1986: 105–106) dan los siguientes datos para la documentación relativa al tribunal de Palermo conservada en al AHN: 115 relaciones de causas de fe en el periodo 1547–1701 que incluyen sumarios de 3.188 casos. Renda (1997: 268–274) da una relación de 114 autos públicos de fe celebrados entre 1501 y 1748. Cf. también Messana 2007a: 593–607.

Anastasia de Pruyza (¿Prusa?), en Grecia, alias Nuncia, de 23 años. Huérfana en su niñez, fue adoptada por una turca que la hizo renegar a los 10 años y la casó con un hijo suyo. Vivió diez años con él y tuvo dos hijos. Vivió exteriormente como turca, pero como cristiana en su interior. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales (p. auto del 21.IX.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 268v. Cf. Bennassar 1989: 216, 333 (Anastasia de Pitsa).

Anastasio de Calamata, mercader, de 40 años (Bayran). Quedó huérfano de padre a los once años y un tío suyo, general de las galeras del turco, lo forzó a renegar. Hacía las prácticas islámicas, pero en su corazón guardaba la fe de sus padres. Huyó en 1625 con su mujer turca y un hijo. El hijo se bautizó, aunque murió inmediatamente, y la mujer se estaba instruyendo para bautizarse. Comparecencia espontánea en 1626. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 364v–365v.

Andrés de Andros (Jafer). Fue sacado de la isla por sus padres para ponerlo a salvo en Mesina. Su barco fue capturado y él fue llevado a Bizerta. Quedó esclavo del capitán Hasán Bali y fue forzado a renegar. Nunca había creído en la ley de Mahoma y había querido huir. Estuvo dos años en el islam, hasta que huyó con trece esclavos de su amo, de ellos, cuatro españoles. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto del 25 de febrero de 1600). Pidió una merced al Consejo de Estado para mantenerse y recibió una ventaja de tres escudos en las galeras de Sicilia. Poco después obtuvo una plaza ordinaria en ellas. AHN Inq. lib. 899 f. 62v; AGS E1955 s.f. = E1597 f. 410, E1596 f. 109.

Ángela de Nicolo, de Suli (Σούλι) junto a Prevesa, esclava, de 30 años (Juli). Huérfana a los 8 años, su madre la llevó a casa de una tía que vivía en Prevesa. A los 15 años un griego llamado Cuzomiti (Κουτσομύτης) quisó casarse con ella, pero se negó. El griego pidió ayuda a un turco, que la puso en la disyuntiva de casarse o renegar. Renegó. Puesta en libertad, volvió a casa de su tía. Nunca se apartó de la fe y en adelante vivió como cristiana con su tía. A los 20 años se casó con el turco que la había hecho renegar, con el que estuvo 3 años. En 1604 fue capturada en Prevesa por las galeras de Florencia y vendida en Mesina. Confesión espontánea (i. 28.VIII y 15.XI.1611). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 455r–v. Cf. Bennassar 1989: 334, 335, 343.

Angelo de Crinco (¿Κρίγκος?), de Curzaneque en Grecia, de 16 años. Capturado ca. 1602, renegó. Hecho prisionero en la guerra de Hungría (1593–1606), fue llevado a Sicilia. Cuatro o cinco meses antes de su comparecencia, unos cristianos le advirtieron de su error y se convirtió. Confesión espontánea (p. 13.III.1605). Reconciliación en la sala del secreto sin hábito penitencial ni confiscación, e instrucción en la fe. AHN Inq. lib. 899 fs. 319v–320r.

Antonio, de los castillos de Constantinopla, esclavo, de 48 años (Cassim). Capturado con otros 21 turcos por una falúa cristiana corsaria, fue llevado a Mesina. Acusado con escaso fundamento, se decidió que compareciera como espontáneo. Vivió en casa paterna como labrador hasta los 23 años. Capturado por los tártaros en un

ataque, fue vendido en Crimea a Alí bey, mercader de esclavos. Éste lo vendió a otro de Constantinopla, con el que estuvo 10 años. Intentó escapar tres veces. Renegó por temor a ser puesto en galeras, pero nunca creyó en la ley de Mahoma. Al llegar a Mesina, le recomendaron que no dijera que era renegado para no ser quemado. Por ello dijo ser turco, pero luego confesó. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (27.VII.1629). AHN Inq. lib. 901 fs. 17v–18v.

Antonio de Orpaze, de Santa Marina (Ἁγία Μαρίνα) de Lesbos, esclavo, de 23 años (Mahamet). Llevado a Esmirna con seis años, renegó. Estuvo doce años en manos de un amo turco. Los cuatro primeros los vivió como turco, teniendo por buena la ley de Mahoma. Luego su padre fue a buscarle y le pidió que la dejara. Así lo hizo con 10 años, aunque exteriormente siguió viviendo como turco por miedo. Cinco años antes de su comparecencia (ca. 1624), yendo de Esmirna a Constantinopla, fue capturado por los malteses. Estuvo tres años en Malta y luego fue llevado y vendido en Sicilia. En Malta había dicho que era cristiano y quería vivir como tal, pero lo fueron entreteniendo hasta venderlo. A su amo siciliano le dijo lo mismo. Comparecencia espontánea el 20.VI.1628. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (26.VI.1628). AHN Inq. lib. 900 fs. 474r–475r. Cf. Gonzalez-Raymond 1992: 130, 153 (Antonio de Maze).

Argiropuglisa, Lorenza, de Calamata, de 37 años (Salchie). Fue raptada con 15 años por un turco que la tuvo 7 como mujer y le dio 3 hijos. Intentó que renegara, pero rehusó. No obstante, le dio nombre turco. No hizo ceremonias de turca, pero sí comió carne en días prohibidos. En ausencia de su marido, llamaba a un sacerdote y se confesaba. Al morir su marido, vivió 13 años como cristiana en secreto. Para no tener que casarse otra vez y no ser enterrada como turca, huyó con un hijo de 10 años sin bautizar. Llegó a un lugar en el que había un convento de San Jorge, en el que se escondió nueve días, y luego un mes en otro sitio. Fue capturada por los turcos, que la quisieron quemar. Un año después huyó a Sicilia. Sólo sabía persignarse, no rezar. Comparecencia espontánea (1623). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 251v–252r.

Barberi (Βαρβέρης), Luca de Dimo, de Zante, de 50 años. Apresado cuando iba a Ntra. Señora de Trapani[44] por un familiar del Santo Oficio que le oyó decir que era renegado. Fue apresado por los turcos ca. 1574. Renegó ca. 1593 a causa de una pelea con un jenízaro, para que no lo quemaran. Salió en corso con Murad arráez a Marsella y huyó con otros cristianos. Prometió servir un año en Ntra. Sra. de Trapani y, cuando iba a cumplirlo, fue capturado. Comparecencia p. auto 29.VI.1597. Abjuración *de levi*, reclusión seis meses para su instrucción, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 f. 19v. Cf. Bennassar 1989: 216.

Barresi (¿Βαρέσης?), Miguel, alias Bala, griego de Quíos, de 21 años. Capturado a los 9 años yendo de Quíos a Lesbos y llevado a Constantinopla, renegó. Practicó cere-

[44] Se trata del santuario di Maria Santissima Annunziata de Trapani, donde se venera la imagen de la Virgen María del Monte Carmelo.

monias turcas, pero nunca creyó en la ley de Mahoma. Comparecencia espontánea. Penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 22.XI.1598). AHN Inq. lib. 899 f. 80r-v.

Basilio o Domingo de Candía. Estando en las galeras pidió ser llevado ante el Santo Oficio. Confesó haber renegado en Berbería por los malos tratos que le dieron después de ser capturado por unas galeotas. Negó intencionalidad en la apostasía. Salió al auto de fe celebrado en la Piazza Bologni de Palermo el 15 de agosto de 1573. Abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*. AHN Inq. lib. 876 f. 9.

Bienico, Jorge, de Siderocastro de Macedonia (Σιδηρόκαστρο Σερρῶν), de 22 años (Mehmed). Ca. 1621 el gobernador de su ciudad quiso casarse con su madre. Unos años antes, al morir su padre, la había tomado durante dos meses y le había quitado mucha hacienda. Viendo que los hijos, Jorge y Juan, crecían y que la madre no quería casarse con él, por temor a que los hijos reclamaran los bienes familiares, los llevó ante el cadí. Los muchachos se negaron a hacerse turcos y fueron encerrados treinta días. Les preguntaba por separado y ellos seguían firmes en su negativa. Finalmente el gobernador los hizo retajar y les dio nombres turcos, pero no dijeron la *shahāda* ni hicieron ceremonias de turco. Huyeron con su madre a casa de un tío. Con un barco de griegos pasaron a Lesbos y Constantinopla, donde el patriarca los tuvo escondidos diez meses. La madre profesó como monja en el convento de San Juan y ellos huyeron a la cristiandad dejando su hacienda. Llegaron a Mesina, a un convento de griegos, con fes de varios eclesiásticos de los lugares por los que habían pasado. Comparecencia voluntaria en la sala del secreto (1623). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. Al margen se hizo constar la necesidad que tenían de instrucción. AHN Inq. lib. 900 fs. 244v–245r. Cf. Bennassar 1989: 217, 334.

Bienico, Juan, de Siderocastro de Macedonia, de 18 años (Alí). Misma historia y misma resolución que su hermano Jorge (q.v.). AHN Inq. lib. 900 f. 244r–v. Cf. Bennassar 1989: 217, 334.

Bosco (¿Μπόσκος?), Ana, de Quíos, de 40 años. Comprada a los 25 años por un turco que la hizo renegar. No hizo ceremonias y en su corazón siguió siendo cristiana. Sirvió tres años a diversos patronos. El último la vendió a un francés, que la llevó a Palermo y la vendió, diciendo a su comprador que era cristiana renegada y que quería comparecer ante el Santo Oficio. Confesión espontánea (i. 13.VI.1610 y 1.IV.1612). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 372r. Cf. Bennassar 1989: 322, 334, 344; Gonzalez-Raymond 1992: 135, 143.

Bosco (¿Μπόσκος?), Matías, de Tesalónica («en Hungría»), de 37 años (Azán). Fue acusado de decir que era renegado y de vivir a la turca. A los 11 años, cuidando un rebaño de cabras, lo cogieron y lo llevaron a Constantinopla, en donde renegó. Hizo vida de turco creyendo que se salvaría. Viajando en una galeota, los esclavos se apoderaron de ella y la llevaron a Sicilia, donde decidió hacerse cristiano. En un primer momento confesó haber tenido por buena la secta de Mahoma, pero luego se retractó, diciendo que no había entendido la pregunta por ser extranjero. Se le

dieron dos intérpretes. Se votó tormento. En él ratificó lo confesado, negando la intención. Salió al auto celebrado en Palermo el 13.VI.1610. Abjuración *de levi*, un año de reclusión para su instrucción y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 424r–v. Cf. Bennassar 1989: 217.

Buchco, José, griego. Llegó a Sicilia en una galera con la que se alzaron unos esclavos cristianos. Instruido en la fe, a los dos años huyó con unos esclavos turcos, pero fue apresado y llevado a la Inquisición. Confesó haber seguido el islam en Sicilia durante algún tiempo. Sentenciado a salir al auto con hábito penitencial y abjuración en forma. Por ser muchacho, se le quitaría el hábito en el tablado. Reclusión en un monasterio un año. Pena leve por ser menor de edad, por haber confesado en las primeras audiencias y por su larga estancia en la cárcel. Palermo, 10.VIII.1582. AHN Inq. lib. 898 f. 257r.

Cachi (¿Κατσής?), Juan de Miguel, de Atenas, de 25 años. Con 12 años fue a un lugar de la Morea cuyo gobernador le hizo renegar. Estuvo cinco años en la ley de Mahoma, guardando sus ritos exteriormente. Volvió a Atenas, en donde un religioso lo absolvió tras confesión. Luego pasó a Mesina, donde le dijeron que debía comparecer ante el Santo Oficio. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 21.IX.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 268r–v.

Caloçito, Josin, de Rodas, esclavo, cristiano renegado. Sentenciado a salir al auto con hábito penitencial de aspa entera, reconciliación en forma, confiscación de bienes, reclusión un año en la penitenciaría para su instrucción y devolución a su dueño tras ese tiempo. Salió en el auto celebrado en la iglesia de Santa Cita de Palermo el 25 de mayo de 1653. AHN Inq. lib. 891 f. 205.

Calomeno (Καλόμενος), Nicolás, de Tenos, de 26 años. Hecho prisionero con 16 años, huyó a los dos meses, pero fue capturado y forzado a renegar. Vivió diez años en la ley de los turcos haciendo sus ritos, pero firme en la fe de sus padres en su interior. Huyó a la cristiandad. Confesión espontánea. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 13.III.1605). AHN Inq. lib. 899 f. 303r-v.

Calona (Καλωνάς), Constantino de Franco, de Nauplia, de 19 años. Llevado a Constantinopla a los 12 años, renegó. Vivió exteriormente como turco, pero en su interior siguió siendo cristiano. Huyó a la cristiandad. Comparecencia voluntaria (p. auto 14.XII.1603). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 fs. 244v–245r.

Candilis (Κανδύλης), Demetrio, de Tropo (¿Τρούπι?) en Negroponte, de 19 años, de familia noble. Con 7 años fue llevado a Constantinopla por la *devşirme* y renegó. Ocupó cargos de relevancia y ganó mucha hacienda. Estuvo cuatro años en el islam convencido de que podía salvarse en él, hasta que persuadido por su madre huyó a la cristiandad. Comparecencia espontánea (p. auto 13.III.1605). Reconciliación sin confiscación de bienes ni hábito penitencial, penitencias espirituales y reclusión en un monasterio para ser instruido. En 1606 pidió una ventaja en las galeras de Nápoles.

El Consejo de Estado propuso señalarle tres escudos al mes. Ese año se reencontró en Sicilia con su madre, que había dejado Negroponte. En 1609 participó con las galeras de Nápoles en la expulsión de los moriscos. Falleció en febrero de 1610. AHN Inq. lib. 899 f. 319r–v; AGS E1691 s.f., E1964 s.f. = E1608 s.f.

Capellete (Καπελέτος), Joan, de Nauplia, de 27 años, esclavo en Mesina (Ibrahím). Llevado a Constantinopla a los 9 años, renegó. Estuvo 10 años haciendo vida de turco, creyendo que se salvaría, por tener escasa instrucción en la fe de sus padres. En 1603 fue capturado en Pest y vendido, primero en Nápoles, luego en Mesina, donde hizo vida de turco seis años, sin declarar que era renegado. A comienzos de 1609 se lo confesó a su patrón. Éste lo mandó al obispo de Reggio para su reconciliación, que lo remitió a la Inquisición. Comparecencia espontánea ante el Santo Oficio (p. auto 22.iii.1609). Reconciliación sin hábito penitencial ni confiscación, penitencias espirituales, alejamiento de la marina e instrucción en la fe por su patrón. En el margen se anotó que debía haber sido absuelto *ad cautelam* por no estar instruido, y que la reconciliación no era obstáculo para la relapsia. AHN Inq. lib. 899 fs. 443v–444r.

Caracala (Καρακαλάς), Andrés de Jorge, de Nauplia, de 27 años. Los datos biográficos no coinciden en los documentos de la Inquisición y del Consejo de Estado. A la primera le dijo que era zapatero y que había sido llevado por la *devşirme* con 15–16 años. Al segundo le dijo haber sido turco 22 años y haber dejado un puesto de importancia, su casa y su hacienda. Huyó a Mesina, donde se reconcilió. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. Pidió entretenimiento o ventaja en Sicilia y el Consejo de Estado le dio dos escudos mensuales de ventaja en las galeras. AHN Inq. lib. 899 f. 207r-v; AGS E1603 s.f. = E1956 s.f.

Casnes, Pedro de, albanés de 30 años. Huyó a la cristiandad con Manoli Mabriz y Constantino de Chipre (qq.v.), entre otros. Comparecencia espontánea. Abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*. Instrucción en la fe, confesión las tres pascuas del primer año y prohibición de ir a lugar de moros o turcos. Si volvía a renegar, iría irremediablemente al fuego. Palermo, octubre 1577–diciembre 1579. AHN Inq. lib. 898 f. 122v.

Cassanato, Simeón, tejedor, de Atenas, de 60 años (Mustafá). En 1627 se trasladó a Tebas con su mujer e hijos, donde vivió un año como cristiano griego. Los turcos le exigieron cierta gabela por los paños que fabricaba. Se negó a pagarla por injusta, por lo que le dieron muchos palos para que renegara. Lo hizo por consejo de un renegado para poder huir. Llevó a su familia de nuevo a Atenas, en donde la dejó y huyó solo. Su barco fue capturado a la altura de Maina (Μάνη) por un bergantín maltés, que echó a tierra a todos los pasajeros. Cruzó a Zante, a casa de un hermano, y luego a Siracusa, en donde estuvo tres meses intentando recuperar la ropa que le había quitado el barco maltés. Luego pasó a Mesina, donde se presentó ante el Santo Oficio, que lo envió a Palermo. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (16.ii.1629). AHN Inq. lib. 901 fs. 8v–9v.

Catalina de Circasia, griega, viuda. Viviendo en Quíos en casa de una turca, un cris-

tiano renegado, esclavo del gobernador, entró en casa de la turca, que le acusó de querer violarla. El gobernador acusó de encubridora a Catalina, que fue forzada a renegar para salvar su vida. Luego pasó a Trípoli de Berbería, de donde huyó a Mesina. Comparecencia espontánea. Confesó su delito, pero negó intencionalidad. Abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*. Mesina 1579. AHN Inq. lib. 898 f. 91v.

Catalina de Patras, esclava en Mesina, de 30 años (Menixe). Huérfana a los 7 años, fue recogida por una vecina turca. Imitaba sus prácticas, pero nunca renegó. Pasados 10 años, la turca la casó a la turquesca en Patras con un pariente, con el que estuvo cinco meses. Hizo prácticas islámicas externas para agradar a su marido y a la turca. Ca. 1604 su marido y ella fueron capturados por galeras de Malta. Él murió y ella fue enviada a Mesina como esclava. Comparecencia espontánea (i. 28.VIII y 15.XI.1611). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 454r–455r. Cf. Bennassar 1989: 216, 333, 343.

Cheus (¿Τσέος?), Juan de, de Calamata, de 45 años. Ca. 1602, yendo de Calamata a Constantinopla, fue acusado de blasfemar contra la ley de Mahoma. Renegó para no ser quemado. Ca. agosto de 1604 fue a Calamata y huyó con su mujer e hijos, dejando mucha hacienda. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 305v-306r. Cf. Bennassar 1989: 216–217.

Choia (Τσόγιας), Miguel de, griego de Quíos. Llevado a Constantinopla a los 18 años. Hizo ceremonias de turco, pero sin creer en ellas. Comparecencia espontánea. Instrucción en la fe. Auto de fe del 18.X.1589. AHN Inq. lib. 898 f. 360r, 510v.

Ciriaco (Κυριακός), Juan, de Atenas (Curti). En 1602 tres testigos lo acusaron de haber renegado, de hacer vida de turco y de haber dicho que quería volver a Turquía. Ante la Inquisición dijo que, llevado a los 16 años para jenízaro, había renegado. Estuvo en el islam 8–9 años. Lo dejó al ser capturado por una nave corsaria cristiana dos meses antes de su comparecencia. Ante el tribunal confesó ser turco y querer vivir como tal, y que había dicho lo contrario para que le dejaran en libertad. En las sucesivas comparecencias se mostró vacilante sobre su condición de cristiano o musulmán y su deseo de ser una u otra cosa, por lo que se le sometió a tormento sobre los hechos y la intención. Confesó la apostasía y haber creído en la secta de Mahoma. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 5 de mayo de 1602. Fue condenado a confiscación de bienes, cinco años de galeras, instrucción religiosa en las galeras y obligación de presentarse ante el tribunal cumplida la pena. En los meses finales de 1605 su hermano Manuel Esteban y él pidieron ventaja en las galeras de Sicilia. El Consejo propuso dar a cada uno tres escudos. AHN Inq. lib. 899 fs. 138r–139v; AGS E1997 s.f. = E1605 s.f., E1710 f. 451. Cf. Bennassar 1989: 321, 323.

Cirigo, Estermati (Σταμάτης), griego de Candía, mencionado entre los reconciliados fuera de auto en el año 1553. AHN Inq. lib. 898 f. 11; leg. 1755, memorial de las personas que salieron en el auto celebrado en Palermo el 18 de junio de 1553.

Cola de Pedro, albanés, renegado. Volvió a poder de cristianos y después de cinco años huyó en compañía de unos esclavos turcos. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 29.VII.1597. Fue reconciliado y condenado a tres años de galeras. AHN Inq. lib. 882 fs. 60–61.

Constantino de Anania (Ἀνανίας), de Calamata, esclavo en las galeras de Sicilia, de 50 años. Preso a los 8, creyó en el islam hasta ca. 1588, cuando cambió de parecer por conversaciones tenidas en galeras turcas con cristianos. Comparecencia espontánea. Auto de fe del 28.X.1591. Reconciliación, penitencias espirituales e instrucción en la fe por el capellán de las galeras. AHN Inq. lib. 898 f. 542r–v.

Constantino de Chipre, de 20 años. Huyó a la cristiandad con Manoli Mabriz y Pedro de Casnes (qq.v.), entre otros. Comparecencia espontánea. Abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*. Instrucción en la fe, confesión las tres pascuas del primer año y prohibición de ir a lugar de moros o turcos. Si volvía a renegar, iría al fuego sin remedio. Palermo, octubre 1577–diciembre 1579. AHN Inq. lib. 898 f. 124r.

Constantino de Dimo, de Patras, de 25 años (Pialí). Fue llevado a los 13 años a Constantinopla, a pesar del elevado rescate (6.000 cequíes) que ofrecieron sus padres por su libertad. Estuvo 16 años como jenízaro en el palacio del sultán, que lo casó con la hija de un turco principal y le ofreció un alto cargo. Dejó su hacienda y cargo y pasó a Sicilia. Se bautizó en Mesina con su familia. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 25.II.1600). En julio de 1602 pidió un entretrenimiento en el castillo de San Salvador de Mesina. El Consejo propuso darle diez escudos mensuales y un viático de cien ducados. En febrero de 1606 pidió aumento de sueldo y traslado a Nápoles. El Consejo propuso aumentárselo hasta doce escudos. Constantino insistió en el traslado a Nápoles con un tercer memorial. El Consejo lo aprobó y el rey lo sancionó. En agosto de 1606 el Consejo sugirió darle además tres escudos de ventaja en las galeras de Nápoles, que el rey aceptó. Murió en 1613 y el virrey asignó a su viuda y a su hijo Francisco una plaza muerta de cuatro escudos. AHN Inq. lib. 899 f. 62r; AGS E1704 f. 289, E1962 s.f. = E1596 f. 362, E1690 s.f., E1608 s.f. = E1962 s.f., E1705 f. 72, E1692 s.f., E1966 s.f. = E1608 s.f.

Constantino de Juana, de Corfú. Preso a los 20 años, renegó. Vivió 30 años en el islam, pero negó intención en su apostasía. Comparecencia espontánea. Se ordenó instrucción de proceso. Auto de fe del 18.X.1589. AHN Inq. lib. 898 fs. 360r, 511r.

Constantino de Mezo (Δεμέτζος), de Naxos, de ca. 22 años (Yusuf). Capturado a los 8–9 años y llevado a Constantinopla, fue puesto en el serrallo como paje de un turco, pero por su edad ni renegó ni fue retajado. Un tío suyo lo visitaba y le animaba a no dejarse circuncidar poniendo como excusa que lo haría cuando tuviera un buen padrino. Estuvo siete años con su amo. Luego salía del serrallo y paseaba libremente por Constantinopla cumpliendo órdenes del sultán. A los 16 años comenzó a navegar a Naxos y otros lugares con mercancías. Estuvo así 5 años. Ca. septiembre–octubre 1627, yendo a Quíos, fue capturado por corsarios cristianos capitaneados por un griego de Mesina. Comparecencia espontánea el 20.VII.1628. Absolución *ad cautelam*,

instrucción en la fe y penitencias espirituales (27.VII.1628). AHN Inq. lib. 900 fs. 476r–477r. Cf. Bennassar 1989: 323, 325; Gonzalez-Raymond 1992: 130, 143.

Constantino de Nicolás, de «Abetileni» (Mitilene, Lesbos), de ca. 40 años. Vivió como cristiano hasta la pubertad. Fue a Constantinopla con unos mercaderes y entró al servicio de un bajá con el que estuvo 25 años, de ellos, 23 como cristiano. Ca. 1627 el bajá le hizo renegar, «y hechándole en tierra con una toalla en la boca y él atado, le havían retaxado contra su voluntad». Hizo forzado vida exterior de turco, pero de cristiano cuando no lo veían. Se embarcó en Quíos como comerciante en dirección a Venecia. Fue capturado por dos bergantines turcos. Estuvo a pique de ser quemado, acusado de huir. Llegó a Trapani. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (6.II.1629). AHN Inq. lib. 901 f. 8r–v. Cf. Bennassar 1989: 216, 374.

Cornaro (Κορνάρος), Antonio, de Paros, de 21 años en 1602 (Barrian). Capturado ca. 1599 yendo de Quíos a Paros, fue forzado a renegar. En un memorial dirigido al rey, en cambio, afirmó haber sido capturado por los turcos a la edad de ocho años cuando viajaba en un barco que llevaba trigo a tierra de cristianos. Fue retajado a la fuerza, atado de pies y manos, y puesto en una galera, de donde escapó con cuatro cristianos a Malta y luego a Sicilia, donde se reconcilió. Al rey, sin embargo, le dijo que había servido dieciséis años en las galeras turcas, cuyo capitán le prometió casarlo con su hija y le señaló una paga de quince aspros diarios. Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina, instrucción en la fe y penitencias espirituales (p. auto 25.II.1600). Pidió sueldo en las galeras de Sicilia y el rey le concedió una ventaja de cuatro escudos además de la paga ordinaria. AHN Inq. lib. 899 f. 66; AGS E1955 s.f. = E1597 f. 409, E1596 f. 115.

Costa de Sarandria, hijo de Jorge, de Media (Μήδεια τῆς Βιζύης, actual Kiyiköy) en Tracia, carnicero, de 28 años (Ibrahim). Llevado a Constantinopla con 15–16 años, renegó. Fue puesto en el serrallo, donde lo instruyeron. A los dos meses lo circuncidaron. Escapó a Esmirna con un barco cristiano, donde vivió diez años como cristiano y se casó con una griega. Unos jenízaros venidos de Constantinopla lo reconocieron y acusaron, por lo que se vio obligado a comprar su silencio con 300 reales. Por miedo, dos meses y medio antes de su comparecencia huyó a Mesina en un barco francés. Comparecencia espontánea con intérprete (i. 12.XII.1621 y 31.XII.1622). Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 f. 226r–v. Cf. Bennassar 1989: 323, 325, 517.

Crasi, Nicolás, griego de Zante. Esclavo en las galeras. Comparecencia espontánea. Se le abrió proceso. Palermo 1573. AHN Inq. lib. 898 f. 43v.

Cristina de Papadaniel, de Diavatos (Διαβατός Ἠμαθίας), junto a Tesalónica, esclava, de 27–28 años (Rabia). Fue llevada a Platamonas a los 10 años por un tío, con el que estuvo 7 años. Un turco llamado Jafer se enamoró de ella y la tomó. Al quedarse encinta a los 18, renegó para darle gusto. Estuvo así dos años. Fue capturada en 1606 en Platamonas por dos barcos que la llevaron a Mesina con dos hijos, donde la

vendieron. En los cinco años siguientes no dijo nada de su condición de cristiana esperando que su marido la rescatase, no para ser turca, sino para quedar libre de los malos tratos de su ama siciliana. Confesión espontánea (i. 28.VIII y 15.XI.1611). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 455v–456r. Cf. Bennassar 1989: 335–336, 343, 344.

Cuchiunadi (Κουτσουνάδης), Jorge, de Quíos, mercante (Xafir). Un año antes de su comparecencia fue a levante a comerciar. Tuvo una discusión con un turco, al que hirió, y fue encarcelado y forzado a renegar. Por la pena de la apostasía estuvo enfermo dos meses. Huyó y se confesó con un arcipreste, que lo absolvió. Luego llegó a Mesina, donde lo aconsejaron presentarse ante el Santo Oficio. Compareció espontáneamente en la sala del secreto (i. 9.XII.1618 y 12.VII.1621). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 158v–159r. Cf. Bennassar 1989: 216, 289; Gonzalez-Raymond 1992: 208.

Cucudo (Κουκούδης), Juan, de Naxos, de 42 años (1589). Preso en España, se reconcilió en Cartagena, pero testigos lo acusaron de maltratar a cristianos y llevar vida de turco. Pasó a Venecia y siendo cómitre de galera veneciana, huyó a Modón con cuatro niños, que envió a Constantinopla. Se casó con dos turcas. Yendo a Siros, fue capturado y llevado a Mesina. Confesó haber renegado 18 años antes, haber ido en corso como capitán de galera y haberse casado dos veces. Dijo haber confesado espontáneamente ante la Inquisición de Sevilla (¿Cartagena?), haber ido luego a Venecia y haber regresado al islam tras haber sido capturado por los turcos. Los inquisidores de Palermo pidieron a los de Sevilla las informaciones que tuvieran de él, pero la carta no les llegó. Por ello el 1 de julio de 1588 pidieron a la Suprema que las Inquisiciones de Sevilla y Murcia enviaran la información que tuvieran sobre Cucudo. Sometido a tormento, confesó haber tenido por buena la secta de Mahoma durante veinte años y negó la divinidad de Cristo. Salió al auto del 18.X.1589 con hábito penitencial. Abjuración en forma, confiscación de bienes y condena perpetua a galeras. AHN Inq. lib. 898 fs. 354v–355v, 504v-506r; lib. 879 f. 20; lib. 880 f. 11v. Cf. Bennassar 1989: 225–226, 443; Gonzalez-Raymond 1992: 91, 202.

Cunel, Alejandro, de Nauplia, de 19 años (Mustafá). Llevado en tributo a Constantinopla, renegó por la fuerza. Vivió siete años en el islam, pero sin creer en él. Capturado por un barco cristiano, fue llevado a Sicilia. Reconciliación en forma, secuestro de bienes, reclusión de tres años, hábito penitencial durante dos, penitencias espirituales. Tras la sentencia, pidió audiencia y confesó haber renegado voluntariamente. Se votó de nuevo y salió la misma pena. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 5.V.1602. AHN Inq. lib. 899 f. 139r–v. Huyó de la reclusión, pero fue capturado en Trapani. Dijo que había ido para cumplir un voto ante una imagen de la Virgen, probablemente en el santuario de Maria Santissima Annunziata. Nunca se había quitado el sambenito, lo que demostraba que no quería huir. Salió al auto de fe como penitente, Palermo 14.XII.1603. Fue condenado a cumplir la reclusión y un año más en un monasterio u hospital, y a penas espirituales. En caso de incumplimiento de la pena, galeras por el mismo tiempo. AHN Inq. lib. 899 f. 181r. Cf. Bennassar 1989: 323.

Demetrio Charquese, llamado así por su tierra, de 12 años. Fue llevado a Quíos como esclavo del gobernador, que hizo renegar a su hermana, pero no a él por estar enfermo. Pasó a la cristiandad con una galera cuyos tripulantes se rebelaron. Fue acogido en Sicilia por un griego que le enseñó las oraciones y a leer y escribir. Se acordaba de que era cristiano, pero no sabía si estaba bautizado. Manifestó su deseo de ordenarse. Comparecencia espontánea el 15.I.1635. Absolución *ad cautelam*, instrucción por el capitán que lo tenía en su casa y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 f. 299r–v.

Demetrio de Cipione, de Chirino (¿Κερύνεια?) en Chipre, marinero, de 26 años. Fue capturado y vendido a los 10 años. Su amo intentó persuadirle para que renegara. Como no lo consiguió, lo retajó a la fuerza. Vivió como turco en lo exterior, pero no en su corazón. Huyó y se casó con una griega. Confesión espontánea (i. 13.IX. y 18.XII.1614). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 549v–550r.

Demetrio de Constantinopla, esclavo, de 35 años (Kara Mustafá), compañero de Antonio de los castillos de Constantinopla (q.v.). Capturado a los 8 años por un soldado de la guardia del sultán, renegó. Desde entonces hizo vida de turco creyendo que se salvaría. A los 12 años huyó a los castillos de Constantinopla. Durante 12 años estuvo llevando fruta a la ciudad hasta que fue capturado por una falúa que iba en corso y llevado a Mesina. Dijo que era turco varias veces por consejo de otros, pero luego admitió ser cristiano. Reconciliación en forma sin secuestro de bienes en la sala del secreto, instrucción en la fe y penitencias espirituales (30.III.1629). AHN Inq. lib. 901 fs. 19v–20v.

Demetrio de Jorge, de Tesalónica, sastre, de 30 años (Arregiep). Llevado en parias a los 8–9 años a Constantinopla, renegó. Hizo ceremonias de turco, pero sin convencimiento interior. Comparecencia espontánea (1616). Absolución *ad cautelam*, instrucción, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 585v.

Demetrio de Lesbos, calafate, de 21 años. Ca. 1603 los turcos lo encarcelaron por hablar mal de la ley de Mahoma y le amenazaron con quemarlo si no renegaba. Fue acusado por ocho testigos de ser renegado y hacer vida de turco. Confesó haber renegado, pero no haber hecho ceremonias de turco. Presentó testigos que confirmaron que los turcos quemaban a quienes hablaban mal de la ley de Mahoma. Sometido a cuestión de tormento, confesó haber hecho algunas ceremonias y creído en la validez del islam para la salvación. Fue reconciliado en forma en el auto de fe celebrado en Palermo el 13.III.1605. Reclusión con hábito penitencial durante tres años para ser instruido, penitencias espirituales y vuelta al tribunal cuando terminara la reclusión. AHN Inq. lib. 899 f. 218v, 236v.

Demetrio griego, de Sofía. Capturado por una fragata cristiana, dijo ser cristiano, pero testigos le acusaron de ser turco y hacer vida de turco en Berbería. Confesó ser cristiano, haber sido llevado a los 10–11 años y retajado, y no haber recibido instrucción cristiana. Salió al auto del 24.VIII.1588: reconciliación en forma, confiscación de

bienes y reclusión un año en un monasterio para su instrucción. AHN Inq. lib. 898 f. 437r. Cf. Bennassar 1989: 323.

Destaberno, Jorge, de Negroponte, de 17 años (Minchi). A los 9 años fue llevado en tributo a Constantinopla. Estuvo siete años aprendiendo el oficio de zapatero. Renegó e hizo vida de turco, pero contra su voluntad y con deseo de huir. Comparecencia espontánea (i. 1.IV.1612 y 30.IV.1613). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 470v-471r. Cf. Bennassar 1989: 323 (Jorge de Taternos).

Escliro (Σκληρός), Nicolás de Franco, de Atenas, zapatero, de 20 años. Hijo de Franco Esclirós y Escarina Papaduca (Παπαδούκα), al quedar huérfano fue acogido por el gobernador turco de la ciudad, que lo retajó y lo educó con sus hijos en el islam. Vivió en la ley de Mahoma creyendo que podía salvarse. Por haber sido criado como turco desde pequeño, apenas sabía si era cristiano, hasta que unos griegos se lo dieron a entender. En 1604 comenzó a estudiar la doctrina cristiana para huir. Escapó a Sicilia a finales de 1604. Compareció ante el Santo Oficio el 25 de junio de 1605. Reconciliación sin confiscación ni hábito penitencial, penitencias espirituales e instrucción por un sacerdote de su nación. El 26 de septiembre pidió ventaja en las galeras de Sicilia. AHN Inq. lib. 899 fs. 318v–319r; AGS E1588 f. 23. Cf. Bennassar 1989: 216.

Estamache (¿Σταμάτης?), Dimitri, de Andros, de 28 años. Llevado en tributo a Constantinopla a los 12–13 años, renegó. Hizo vida exterior de turco, pero en su interior permaneció cristiano. Huyó a Mesina. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 206v.

Estamatis de Gumiel / Ligionidi, marinero de Quíos, de 18 años. En 1607 fue capturado en una viña de su padre por unos turcos que lo retajaron e intentaron obligarlo a renegar. A sus gritos acudieron muchos cristianos que hicieron huir a los turcos. Pensando que si los turcos veían que estaba retajado y hacía vida de cristiano, lo empalarían, su padre lo puso en una nave veneciana que lo llevó al Zante. Luego pasó en un barco francés a Sicilia para vivir como cristiano. Comparecencia espontánea. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 22.III.1609. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 fs. 326v, 353r–v. Cf. Bennassar 1989: 217, 380 (Esteban de ¿Germiel, Gumiel?)

Estéfano de Están, de Carabudania[45] en el Mar Negro, de 30 años (Mustafá). Llegó en la misma galeota que Matías Bosco y Néstor de Estéfano (qq.v.), con la que se alzaron los esclavos. Fue acusado de ser renegado y hacer vida de turco. Confesó que había sido hecho prisionero a los 10 años y que había renegado, creyendo que podía salvarse en la ley del islam. Intentó huir y su patrón lo puso en galera. Se convirtió hablando con los cristianos de su tierra. Salió al auto de fe en hábito penitencial

[45] Probablemente Carabogdania, nombre con el que los turcos designaban la Moldavia, pero no cabe excluir Mudanya / Μουδανιά, lugar de la Bitinia a orillas del mar de Mármara, con el prefijo turco *Kara*, «negro».

(Palermo 13.VI.1610). Confiscación de bienes y reclusión un año para su instrucción. AHN Inq. lib. 899 f. 428v.

Ferrante, Juan, de Rodas, de 23 años (Huseín). Preso a los 8 años, fue forzado a renegar y circuncidado. Hizo vida de turco un año. Huyó a Rodas a casa de sus padres, donde vivió seis años como cristiano. Capturado por un bajel corsario, fue llevado a Malta, donde se le tuvo por turco por estar retajado. Pasados 5 años su patrón le dio la libertad. Comparecencia espontánea (p. auto 21.IX.1606). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 f. 268r.

Floria de Naxos, de 19 años. Capturada a los 15 años, renegó. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales (p. auto 21.IX.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 268v.

Francisco de Averna, natural de un casal de Tesalónica, esclavo en una galera, de 27 años (Osmán). Turco de nación, capturado de niño (ca. 3 años) por galeras cristianas con su madre y otros turcos, se bautizó con 14–15 años. Años después fue acusado de hacer vida de turco en la galera en que estaba y de decir que era turco y que quería vivir como tal. Comía carne los viernes y sábados y se volvía de espaldas cuando se celebraba misa. El amo de Francisco dijo que había hecho vida de cristiano los tres años posteriores a su bautismo. Fue puesto en la cárcel de la Inquisición con secuestro de bienes (30.VII.1626). Confesó haber hecho vida de cristiano tres años, pero al ser vendido al rey como esclavo de galeras, unos diez años antes de su proceso, enfadado, había abandonado las prácticas, pero sin hacer nada contrario a la fe. Reconoció haber hecho vida de turco en la galera. Un compañero de encierro lo acusó de intento de huida. Los testigos de la defensa afirmaron haberlo visto practicar en los últimos años. El 8.VI.1627 se votó tormento sobre la intención. Se le aplicó el de la cuerda, el que se hacía en Sicilia, en el que estuvo media hora. Se mantuvo negativo. Sentencia (15.VI.1627): auto público o, si no lo había próximo, auto en una iglesia como penitente, abjuración *de levi* y 100 azotes. Si en algún momento salía de galeras, debía presentarse ante el tribunal. Salió al auto del 13.II.1628, recibió los azotes por las calles de Palermo el 16.II.1628 y se le devolvió a su galera. AHN Inq. lib. 900 fs. 450v-452r. Cf. Renda 1997: 266.

Francisco de Juan, de Lepanto, turco de nación (Seyno), bautizado en Malta, esclavo de galera, de ca. 25 años. Capturado por los caballeros de Malta en el ataque contra Lepanto (1603), fue bautizado con 7 años, pero no comulgó. Capturado por los turcos cuando iba a Francia, fue llevado a Túnez y forzado a renegar. Enterados de que era turco de nación, le dejaron el nombre de Seyno. En Túnez hizo vida de moro. Capturado cuando iba en corso, fue puesto en las galeras de Sicilia. Desde su captura hizo vida de cristiano. Comparecencia espontánea en la sala del secreto (i. 9.XII.1618 y 12.VII.1621). Reconciliación en forma sin hábito penitencial ni confiscación de bienes, instrucción y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 162v–163r.

Francisco, de la isla de Sera (¿Siros?), esclavo, de ca. 18 años (Ramadán). Sacado de la isla a los 12 años, renegó para evitar los malos tratos. Estuvo cuatro años en poder de su amo en Esmirna. Luego, viajando como mercader fue capturado por cristianos y

vendido en Mesina. Desde el principio llevó vida de cristiano y quiso comparecer ante la Inquisición. Comparecencia voluntaria. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales (4.II.1632). AHN Inq. lib. 901 f. 162r–v.

Gascare de Joane, de Constantinopla, de 16 años. Capturado por los turcos a los 5 años, renegó. Vivió seis años en el islam pensando que se salvaría, hasta que un esclavo cristiano lo convenció para huir. Comparecencia voluntaria (p. auto 14.XII.1603). Reconciliación en la sala del secreto sin confiscación, reclusión de seis meses para su instrucción y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 247r.

Georgi (Γεωργής), Estephano, de Chiana de los griegos en Trapezunte[46], de 18 años. Llevado a los 10 años a Constantinopla por la *devşirme*, renegó. Hizo ceremonias de turco, pero sin creer en ellas. Huyó a Sicilia. Comparecencia espontánea, Palermo 1603. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 fs. 207v-208r.

Gioeni, Jusepe, natural de Constantinopla, cristiano de turco, habitante de Catania, de 27 años, esclavo. Intentó huir a Berbería con una barca y con el cristiano que la vigilaba, y se defendió con armas de quienes lo perseguían. Habló mal de la religión cristiana y alabó la ley de Mahoma. Auto, abjuración *de vehementi*, instrucción en la fe y siete años de galeras. Salió al auto de fe celebrado en Palermo el 3.III.1630. AHN Inq. lib. 901 fs. 102v-103r.

Gjon, Petro, de Valona (Vlorë), de 19 años (Alí). Fue capturado en la isla de Pantelleria con otros moros y acusado de haber renegado voluntariamente. Confesó que en su país guardaba ovejas en el campo. Fue llevado a Constantinopla y luego a Bizerta, donde lo retajaron. Observó los preceptos del islam pensando que se podía salvar en él, pero consciente de que la ley cristiana era mejor. Auto de fe, Palermo 25.VII.1593: abjuración en forma, reclusión un año para su instrucción, tres años de galeras (luego cambiados por reclusión en la cárcel) y comparecencia posterior ante el tribunal. AHN Inq. lib. 898 fs. 575v–576r = 600v-601r.

Gregorio David de Chipre, alias Cristóbal David, jardinero de 45 años (Memi). Capturado a los 20 años en la conquista de Chipre, renegó por presión. No hizo ceremonias de turco, aunque comía carne los viernes, sábados y cuaresma. Comparecencia espontánea (p. 30.IX.1594). Amonestaciones, penitencias y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 898 fs. 317v–318r.

Jacobo de Andrea, griego del Archipiélago, hombre de campo, de 22 años (Hamete). Llevado en tributo a los 10 años, renegó. Hizo los ritos del islam pensando que se salvaba con ellos. Ca. 1587 unos griegos lo convencieron de la superioridad del cristianismo. Comparecencia voluntaria. Salió al auto de fe del 28.X.1591. Abjuración en forma, penitencias espirituales e instrucción. AHN Inq. lib. 898 f. 588v = f. 612v. Cf. Bennassar 1989: 325.

Jacobo de Aragona, de Anatolia, cerca de Constantinopla, de 80 años, ciego y esclavo (Zaide). Fue acusado de vivir como turco a pesar de estar bautizado y de decir que

[46] Curiosa coincidencia del nombre de esta villa con el de Piana (Chiana) dei Greci, actual Piana degli Albanesi.

quería ser turco porque le habían prometido la libertad al bautizarse y no se la habían dado. Tras el bautismo hizo vida de cristiano durante un tiempo, pero al quedarse ciego, en los últimos siete años no había vivido ni como turco ni como cristiano, sino como un animal, según los testimonios presentados contra él. Un testigo dijo que estando sobrio decía ser turco, pero estando ebrio, que era lo habitual, decía ser cristiano. Preguntado por qué no iba a misa y se confesaba, dijo que los ciegos no veían la misa ni tenían pecados. Reconoció ser cristiano, bautizado 22 años antes de su comparecencia, cuando estaba muy enfermo, para morir como cristiano, pero que en los seis últimos años no se había confesado ni comulgaba, aunque iba a misa con un lazarillo. Dijo querer vivir y morir como cristiano, que para eso se había bautizado. Resolución: suspensión del proceso y orden a su patrón de que lo instruyese en la fe y lo ayudase a hacer vida de cristiano (p. auto 4.VI.1617). AHN Inq. lib. 900 fs. 117v–118r.

Jacobo de Jacobo, de Chipre (Isuf). Fue acusado de hacer vida a la turca y de haberse casado con una turca. Confesó ser cristiano, haber sido capturado con 12 años y haber renegado a la fuerza. Ca. 1588 se casó con una turca para ser libre. Se votó tormento sobre la intención, pero confesó antes de aplicárselo. Salió al auto de fe del 28.X.1591. Abjuración, confiscación de bienes, instrucción en la fe y 4 años de galeras. AHN Inq. lib. 898 fs. 516v, 528r–v, 548v.

Joan, jenízaro, residente en Mesina (Mahomet). En la visita que el inquisidor Páramo hizo a la ciudad entre el 4 de abril y el 28 de agosto de 1588 recibió testimonio contra él de cuatro testigos, porque hacía burla del bautismo que había recibido, diciendo que era agua y sal, y porque hacía vida de turco, comiendo y tratando con los demás turcos. AHN Inq. leg. 1755, relación de los testimonios sacados por el inquisidor Páramo en su visita a Mesina de 1588, n.º 65.

Joanna María de Gazi (¿Δάφνη?), cerca de Lepanto, esclava, de 24 años. Huérfana a los 12, fue recogida por un pariente turco de su madre que la casó con un turco. Renegó y vivió como turca. Su marido y ella fueron capturados por las galeras de Malta en al ataque contra Lepanto (1603) y llevados a Palermo. Fue vendida como esclava por no confesar que era cristiana. Vivió cuatro años como turca. En 1607 pidió el bautismo sin decir que era renegada. Vivió como cristiana. A finales de ese año, por escrúpulos dijo a su confesor que había sido renegada, y éste le mandó presentarse ante la Inquisición. Comparecencia espontánea (p. auto 13.XII.1607). Reconciliación en la sala del secreto sin hábito penitencial ni confiscación, y penitencias espirituales. Según una nota al margen, las penitencias fueron severas para una confitente espontánea. AHN Inq. lib. 899 f. 358r–v. ¿Bennassar 1989: 333?

Jorge de Alejandro, de Volo, de 27 años (Mustafá). Vivió con sus padres hasta los 15 años estudiando para clérigo. Capturado por los turcos, fue llevado a Constantinopla y renegó. Llegó a tener el título de *kapidji*, «portero», del palacio del sultán. Pidió licencia para ir a su tierra, que aprovechó para huir a Sicilia. Comparecencia voluntaria (1616). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 584v–585r.

Jorge de Estichi, provincia de Tesalónica. Capturado, fue acusado de haber renegado y haber hecho corso contra la cristiandad. Confesó su apostasía. Por contradicciones sobre el modo de su captura, fue sometido a tormento sobre la intención, pero se mantuvo negativo. Abjuración *de levi*, penitencias secretas e instrucción en la fe (i. marzo de 1587–agosto de 1588). AHN Inq. lib. 898 f. 447v = f. 472v.

Jorge de Felipe, de Quíos, de 63 años, sacerdote. Comparecencia espontánea el 28 de julio de 1660. Fue a Caristo (Eubea) a un negocio y, por un roce con un turco, lo prendieron y forzaron a renegar. Relató por extenso su biografía (lugares, tiempos y personas a las que había servido). En las dos audiencias siguientes (29 de julio y 9 de agosto) ratificó su declaración. Instrucción en la fe, penitencias espirituales y exhortación a no regresar a su patria por el peligro de nueva apostasía. Se le comunicó la decisión el 13 de agosto por medio de intérprete. AHN Inq. leg. 5325 exp. 9 f. 13v.

Jorge de Lepanto, natural de Apulia, renegado. Reconciliado con confiscación de bienes. Mesina, 1572. AHN Inq. 875 f. 349.

Jorge de Miguel (i), marinero, natural de Zea (Κέα, Τζια), de 19 años. Se concertó con 4 esclavos cristianos (Francisco Lucatelo y Francisco Gallano, cristianos de turcos, y Francisco Mirabile y Francisco Sieri, cristianos de moros) para huir a tierra de infieles a vivir en la ley de Mahoma. Jorge de Miguel ya había llevado a Berbería dos barcas de cristianos, de Nápoles y de Malta. Fueron descubiertos y detenidos en Trapani. Negó en primera instancia todas las acusaciones, pero sometido a tormento, confesó todo. Reconciliación en forma en auto de fe (Palermo 13.iii.1605), galeras durante cinco años, reclusión un año para su instrucción y vuelta a presentarse ante el tribunal. AHN Inq. lib. 899 fs. 219r y 238r.

Jorge de Miguel (ii), de Cerot en Grecia, de 12 años (Murad). Capturado a los 10 años, renegó. Vivió dos años a la turca. Viniendo en corso con su patrón, fue capturado por las galeras de la Orden de San Esteban de Florencia. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 21.ix.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 268r.

Jorge de Miguel (iii), de Novar, país de cristianos, de 44 años, esclavo de galera (Mehmed). Llevado a los 7 años a Constantinopla por los tártaros, que saquearon su tierra, renegó. Hizo las ceremonias de turco creyendo que se salvaría. Por ser de tierna edad, ignoraba que la ley de Mahoma era contraria a la fe católica. A los 15 años esclavos cristianos de su patrón le advirtieron de su origen, pero siguió haciendo vida de turco. Abandonó su ley a los 20 años y volvió al cristianismo. Desde entonces llevó vida exterior de turco, pero interior de cristiano. Llegó a Sicilia en unas galeras turcas apresadas por las de Sicilia. Pidió con varios memoriales comparecer ante el Santo Oficio, pero no lo habían llevado antes. Comparecencia espontánea en la sala del secreto (p. auto del 4.vi.1617). Absolución *ad cautelam*, instrucción por el capellán de las galeras y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 110v-11r.

Jorge de Miguel y de María, de Prevesa, esclavo de las galeras de Sicilia, de 80 años (Mehmed de Reuchali [¿rais Alí?]). Llevado a Constantinopla a los 10 años, renegó.

No hizo ninguna ceremonia, salvo comer carne todos los días, y nunca tuvo por buena la ley de Mahoma. Sirvió 32 años en el palacio como jardinero, y luego fue barbero. Fue capturado en el mar por las galeras de Sicilia. No dijo que era renegado porque, siendo tenido por turco, lo dejaban bajar a tierra, pero si se manifestaba cristiano, no lo dejarían. Comparecencia espontánea (7.II.1637). Sentencia dada el 11.II.1637: absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 fs. 385v–386r. Cf. Bennassar 1989: 325, 326–327; Gonzalez-Raymond 1992: 132, 144.

Jorge de Nicolás (I), de la iglesia de los Tres Mártires en la isla de Creta, de 14 años (Giuser). Llegó en la misma galera que Pedro de Anastasio (q.v.). Fue capturado en 1629–1630 por cuatro «leventes» («soldados de galera», del gr. λεβέντης) y llevado a la isla de Auxa (Naxos), en cuya escuela estuvo seis meses. Luego fue vendido en Naxos a Mehmed, mayordomo del gobernador. Intentó huir. Su amo lo presentó a un capitán de galera llamado Alí, que lo llevó a Quíos. Vivió dos años como cristiano hasta que fue forzado a renegar. Quince días después huyó a Sicilia con la galera de los renegados alzados. Compareció ante la Inquisición en Palermo (26.VIII.1632) y luego en Mesina ante el inquisidor Torrecilla (31.VIII.1632). Se pensó que su viaje de Palermo a Mesina quizás había sido para huir, por lo que el tribunal de Palermo ordenó a Torrecilla ponerlo en prisión (4.IX.1632). Torrecilla no vio dolo en él, por lo que lo alojó en casa de un griego, pero no como prisionero, como informó el 6.IX.1632. El 13.IX.1632 el griego avisó a Torrecilla de que los compañeros de fuga de Jorge de Nicolás estaban preparados para irse y preguntó qué debía hacer con él. Torrecilla lo encerró en un castillo con la excusa de su instrucción y preguntó a Palermo en dos ocasiones qué debía hacer. La respuesta, del 20.X.1632, fue que convenía terminar el proceso abierto en Palermo. Torrecilla intentó enviarlo en dos ocasiones, pero los patronos de las falúas se negaron a embarcarlo por ser muy joven. Finalmente, a comienzos de noviembre Torrecilla viajó a Palermo con el reo. Votación del tribunal (23.XI.1632): absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 fs. 171r–173v. Cf. Bennassar 1989: 355.

Jorge de Nicolás (II), de Anafe (Ἀνάφη), casado en Malta, de 42 años, acusado de ser renegado (Mami). Vivió en Anafe hasta los 14 años. Pasó a Malta, donde aprendió el oficio de calafateador y se casó. Iba en corso con las galeras maltesas. Luego pasó a Nápoles. En 1639 se embarcó como marinero en un barco español. Yendo a Vinaroz, las galeras de Argel lo interceptaron en Los Alfaques, lo llevaron a Argel y lo vendieron al arnaúte («albanés») Mustafá. Renegó a la fuerza. Todo lo hizo a la fuerza, según su confesión, mientras que en su interior seguía siendo cristiano. En abril de 1644 fue capturado en el mar de Trapani en un patache que iba en corso. Cuatro testigos lo acusaron entre el 13 y 16 de abril de 1644: dijeron que lo habían conocido diez meses antes en Argel como cristiano y esclavo de Mustafá, y que luego había renegado; que tres meses antes había salido en corso con algunos moros y varios marineros cristianos y que actuaba como verdadero turco; que era el contramaestre del patache en el que había sido capturado; que en ese viaje habían capturado a 14 mallorquines que vendieron en Túnez. El 16 de abril fue puesto en la cárcel secreta. Las audiencias

preceptivas se celebraron los días 19, 20 y 30 de abril. Jorge se mantuvo firme en la defensa de una apostasía forzada. El 18 de mayo se le entregaron los testimonios y el 21 se votó darle tormento. El 24 de mayo estuvo media hora en la cuerda, pero se mantuvo negativo. El tormento siguió el 25, pero «viendo la constanzia con que respondía, se mandó vajar de la cuerda». El 31 de mayo se votó la sentencia: auto público con sambenito, que debía quitarse al terminar, abjuración *de vehementi*, absolución *ad cautelam* y 5 años de galeras. Salió al auto privado celebrado en el convento de Santo Domingo el 12.VI.1644. AHN Inq. lib. 902 f. 176r. Con carta del 20.IV.1645 (*ibid.* f. 174r) la Inquisición de Palermo envió a la Suprema relación de su proceso (*ibid.* f. 175r–v) en respuesta a su petición del 1.X.1644. Se envió también una justificación de la pena (*ibid.* fs. 176r–179v). Cf. Gonzalez-Raymond 1992: 88.

Joseppe de Nauplia, jardinero, de 30 años. Llevado a Constantinopla con 12 años, renegó. Vivió 12 años en el islam haciendo ceremonias de turco y pensando que podía salvarse, hasta que un esclavo cristiano le convenció para volver a la fe de sus padres. Huyó a la cristiandad a reconciliarse. Reconciliación sin confiscación de bienes, un año de reclusión para su instrucción, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 14.XII.1603). AHN Inq. lib. 899 f. 247r.

Juan de Alejandro, de Chipre, de 18 años (Alí). Fue capturado a los 10 años y forzado a renegar. Fue retajado, pero no dijo la *shahāda* ni hizo ceremonias de turco, salvo comer carne todos los días. Siempre tuvo intención de huir. Comparecencia espontánea (p. auto 30.IX.1594). Penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 898 f. 317v.

Juan de Dimo, de Adrianópolis (Edirne), de 20 años. Llevado en tributo a Constantinopla a los 15 años, renegó. Hizo vida externa de turco durante cuatro años. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. En un memorial de 1607 dice que su padre Dimo, sacerdote, lo había mandado con otros 24 muchachos a Constantinopla como tributo cuando tenía 15 años. El caramuzal en el que viajaban fue capturado por una galera de Sicilia y llevado a Mesina. Tiempo después Juan regresó a Constantinopla para rescatar a su madre. Su padre, que había renegado, lo presionó para que se hiciera turco, pero Juan se escapó con su madre y un hermano menor. En abril de 1607 pidió ventaja en las galeras de Sicilia. El Consejo propuso darle cinco escudos, que el rey aceptó además de su sueldo ordinario de soldado. AHN Inq. lib. 899 f. 306r-v; AGS E1610 s.f., E1706 f. 414, E1978 s.f., E1705 f. 73.

Juan de Morea, de Trubeletta (Τριπολιτσά, Τρομπολιτσά) en Morea, de ca. 20 años (Mahometto). Llevado a Constantinopla en tributo, fue retajado. Hizo vida de turco forzado por la vigilancia a la que sometían a los jenízaros de origen griego. Cumplió los ritos por miedo, no por convencimiento. Intentó huir varias veces sin éxito. Un día recibió carta de su tío Nicolás (q.v.), que le pidió que fuera a Trubeletta porque iban a huir. Al llegar, no lo halló, por lo que embarcó en una nave francesa hacia Venecia. Encontró a su tío y a sus dos hijos en Zante, de donde pasaron a Mesina.

Comparecencia espontánea (20.VIII.1627). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 f. 457r–v.

Juan de Papandrea, de Atenas, de 18 años. Llevado a Constantinopla ca. agosto de 1604, renegó. Cumplimiento externo de las ceremonias islámicas, pero sin intención. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 f. 307r-v.

Juan de Russia (Grecia), de 26 años (Alí). Llegó en la misma galeota que Matías Bosco, Néstor de Estéfano y Estéfano de Están (qq.v.). Fue acusado de ser renegado y hacer vida de turco, de maltrato a los cristianos y burla de su fe. Los sublevados lo pusieron en libertad al llegar a tierra, pero intentó apoderarse de la galeota y regresar a Turquía. Un testigo dijo haberle escuchado que quería ser turco. Confesó haber sido capturado a los 2–3 años y llevado a Constantinopla y luego a otras partes de Turquía. Renegó a los 10 años. No supo que era cristiano hasta que se lo dijeron sus paisanos. No tuvo instrucción ni cristiana ni turca por ser pastor de ganado en el campo. Por ser persona simple e ignorante, el tribunal ordenó recluirlo un año en un convento para su instrucción y que después volviera al tribunal (p. auto 22.III.1609). AHN Inq. lib. 899 448v–449r.

Juseppe del Viso, de Nauplia (Ibrahím). Acusado de haber querido huir a Berbería con otros turcos, fue puesto en prisión el 12.X.1630. Se siguió el proceso habitual: acusación, que negó (25.X.1630); recepción de la causa a prueba (31.X.1630); votación de tormento (20.I.1631); tormento, en el que se mantuvo negativo (10.III.1631); sentencia (26.VIII.1632): auto público de fe, si lo había, o en una iglesia en hábito de penitente, abjuración *de vehementi*, cien azotes por las calles y cinco años de galeras. El 12.II.1633 ya llevaba dos años y tres meses y medio de cárcel y seis meses desde la votación de la sentencia sin que se hubiera cumplido. AHN Inq. lib. 901 fs. 221r–v, 367v–369v. Finalmente salió al auto celebrado en Palermo el 16.X.1633, cuando tenía 53 años, abjuró *de vehementi*, se le dieron 100 azotes y fue puesto en galeras. AHN Inq. lib. 901 f. 253r.

Lancio (¿Λάντζιος, Λάτσιος?), Antonio, de Corfú, de 28 años (Huseín). Preso a los 11 años, fue llevado a Túnez. Vivió 17 años a la morisca comiendo carne los días prohibidos, pero sin hacer ceremonias de turco y con voluntad de huir. Comparecencia espontánea (p. auto 30.IX.1594). Penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 898 f. 318v.

Leonardo de Joanne, de Epíscopo (Επισκοπείο / Πισκοπειό) de Siros, marinero de 30 años (Ismael). Fue acusado de haber renegado y de maltratar a los cristianos de Quíos, donde trabajaba de hornero, más que los propios turcos de nación. Ahora se hacía llamar Stamatis y tenía en Quíos otro hermano, también hornero. Un testigo dijo que había renegado por miedo, porque había dejado embarazada a una turca. Otro dijo que había oído que vestía como turco para que no lo quemaran. Otro dijo que siempre lo había conocido como cristiano con el nombre de Leonardo. Fue puesto en prisión el 21.V.1631. Confesó ser cristiano, pero dijo que el patrón del barco que

lo había capturado le había aconsejado decir que era turco, porque no era lícito hacer esclavos cristianos. La causa fue recibida a prueba el 26.VI.1631. Un jesuita de Quíos testificó haber oído que Ismael era cristiano, que antes se llamaba Leonardo y que había renegado. Dijo que el reo se le había presentado un año antes en Siros con otro renegado. Él los invitó a beber, pero ellos declinaron el ofrecimiento por ser turcos y estar en ramadán. El 18.XI.1631 se dieron al reo las acusaciones en publicación. Replicó que era cristiano y que en Quíos vestía de turco por la muerte del sultán. Por causas desconocidas el proceso se interrumpió 21 meses. El 28.II.1633 aún estaba abierto. El 24.IX.1633 se votó tormento. Fue a ejecutarse el 3.X.1633, pero finalmente se suspendió. Sentencia (11.XI.1633): auto público de fe si lo había pronto o privado en una iglesia, abjuración *de vehementi* y reclusión cuatro años en un convento u hospital. No se le dio más pena por ser inútil para galeras. Según un documento salió al auto de fe celebrado en Palermo el 16.X.1633, lo que no se compadece con la fecha de la votación. Abjuración *de vehementi* y reclusión cuatro años en un convento u hospital. AHN Inq. lib. 901 fs. 220r-v, 253r–v, 371r–372v.

Lucas de Jorge, de Cariel, de 19 años, hijo de cristianos griegos (Giafer). Con cinco años fue capturado por un turco para criarlo como su hijo. No lo hizo renegar, pero le dio el nombre de Giafer. Estuvo siete años con él. Luego embarcó con unos griegos en dirección a Naxos. Allí tuvo un amo cristiano durante un año. Pasado ese tiempo, su primer amo escribió al baja de la isla diciendo que había huido, por lo que fue capturado y amenazado con ser quemado vivo si no renegaba. Un sacerdote griego le recomendó hacerlo y dejarse retajar para poder huir, como hizo. Estuvo así dos años, hasta que fue a Mesina con una nave. Compareció el 31.I.1634. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (4.II.1634). AHN Inq. lib. 901 fs. 262r, 271r–v. Cf. Bennassar 1989: 311.

Mabriz / Mambrizi (¿Μαυρίτσης?), Manolis, de Candía, marinero. Capturado a los diez años, renegó por los malos tratos que recibía. Hizo ceremonias de turco, pero negó la intención. Huyó a tierra de cristianos con otros renegados. Comparecencia espontánea en 1579, con 20 años. Abjuración *de vehementi*, absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe, confesión las tres pascuas del primer año y prohibición de ir a tierra de moros o turcos. En caso de relapsia iría irremediablemente al fuego (Palermo, octubre 1577–diciembre 1579). AHN Inq. lib. 898 f. 122r–v. Su caso sirvió a la Suprema para recordar a los inquisidores de Sicilia la doctrina, fijada en 1576, de que si los renegados comparecían espontáneamente, sin acusación previa y negando la intención, no se les obligase a abjurar, sino que se les reconciliara en la audiencia sin hábito ni confiscación de bienes, imponiéndoles algunas penitencias espirituales[47]. Por ello se quitó a Mambriz la abjuración *de vehementi* y la absolución *ad cautelam*. Pero capturado de nuevo cuando navegaba en una galeota de Malta, volvió a renegar. Ocho testigos afirmaron haberlo visto en hábito y haciendo ceremonias de turco. Afirmó haber fingido ser renegado para no ser empalado. Se embarcó en un barco corsario en Bizerta, según él, con intención de huir a Mesina, en donde estaba su

[47] Edición del documento de la Suprema en Renda 1997: 354–355.

madre. En 1588 fue capturado por navíos cristianos. Puesto a tormento sobre la intención, confesó haber creído tres meses en el islam y haber dejado esta fe convencido por unos cristianos de El Cairo. Salió al auto del 18.x.1589 en hábito penitencial. Abjuración en forma, confiscación de bienes, penas espirituales y reclusión dos años en un monasterio. AHN Inq. 898 fs. 352v–353r, 502r-v; lib. 880 f. 10v. Cf. Bennassar 1989: 226.

Machia, Ana, de Fores en Grecia, esclava, de 22 años (Valcuz). Capturada a los 10 años y llevada a Turquía, renegó. Vivió como turca diez años. Como había sido llevada de pequeña, aquello le parecía bien. Llegada a la mayoría de edad, le dijeron que era cristiana y le exhortaron a regresar a la fe de sus mayores. Huyó a Mesina con un griego. Confesión espontánea (i. 30.IV.1614 y 21.XII.1614). Absolución *ad cautelam*, instrucción y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 495v–496r.

Macri (Μακρῆς), Juan, de Tesalónica, de 16 años (Mustafá). Acusado por cuatro testigos de ser renegado. Confesó que a los 8 años había sido capturado, vendido y forzado a renegar. Vivió ocho años en el islam cumpliendo los ritos externos por no tener otra posibilidad. Intentó huir dos o tres veces, pero fue detenido. Finalmente escapó con un obispo griego a un puerto de cristianos y, desde él, a Mesina. Los oficiales lo llevaron a la Inquisición antes de que pudiera cumplir su voluntad de comparecer espontáneamente. El 28 de abril de 1606 se le comunicó la acusación. Los testigos no pudieron ratificarla por haberse ausentado ya de Mesina. El 31 de mayo se decidió que fuera despachado como *sponte veniens*. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. Fue despachado el 4 de junio. AHN Inq. lib. 899 f. 586v.

Madarico, Miguel, de Constantinopla, de 26 años (Bervis). Forzado a renegar a los 12 años. Llegó a tierra de cristianos ca. 1603. Se desconfió de su confesión por ser mayor. Se hicieron diligencias para hallar la verdad, pero no dijo otra cosa. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales (p. auto 21.IX.1606). AHN Inq. lib. 899 f. 268v.

Mami Hu Hu, natural de Nauplia, de 60 años, que vivía en Mesina como cristiano. Acusado de haber sido turco y de tener intención de volver a Constantinopla. Confesó haber sido bautizado en Quíos, pero no acordarse de su nombre cristiano. Capturado a los ocho años, fue forzado a renegar. Casado con una cristiana con ceremonia turca, tuvieron hijos cristianos. Capturado por galeras de Malta, se rescató para ir a buscar a su mujer e hijos. Con moros vivía como moro, y con cristianos, como cristiano. Auto de fe del 28.x.1591. Reclusión un año para su instrucción. AHN Inq. lib. 898 f. 540v.

María, albanesa, de 27 años, esclava del marqués de Marineo (Gire). Fue acusada por testigos de ser turca y hacer vida de tal, pero la habían oído decir que era hija de padres cristianos albaneses. En septiembre de 1593, con motivo de la entrada en Palermo de la reliquia de la cabeza de Santa Ninfa, dijo que quería ser cristiana. Confesó haber vivido como turca seis años. Empezó a cambiar de opinión ca. 1588, cuando fue capturada por una galera de Sicilia, pero no confesó sus antecedentes

por temor. Abjuración en forma, penitencias espirituales e instrucción en la fe. AHN Inq. lib. 898 fs. 554v–555r. Cf. Bennassar 1989: 344.

María de Dimo, de Leftocara (Λεπτοκαρυά), aldea de Tesalónica, esclava, de 35 años (Musulmina). Al morir su padre, cuando tenía 7 años, se fue con su madre a Platamonas. Su madre volvió a casarse y a ella la adoptó su padrino Constantino, con el que estuvo 7 años. Al morir Constantino, la madre de éste la casó con un griego llamado Jani (Γιάννης), con el que solo estuvo un año, porque un vecino turco se enamoró y la raptó. La forzó a renegar y se casó con ella. Vivió 10 años con su marido como turca, pero sin creer que se salvaría en la ley de Mahoma. Capturada en 1606 en Platamonas con un hijo y otras personas, fue llevada a Mesina. Hizo vida de turca durante más de dos años esperando su rescate. Como no llegaba, decidió confesar. Confesión espontánea (i. 28.VIII y 15.XI.1611). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. Cf. Bennassar 1989: 333–334, 343, 344.

María de Tenos, de 40 años. Estando en Quíos, un turco se enamoró de ella. Renegó por persuasión de otras turcas. Vivió 19 años con él. Hacía una vida mitad de turca, mitad de cristiana. Huyó a Tenos con un cristiano y se casó ante la Iglesia. Luego pasó a Sicilia a reconciliarse. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales durante cuatro años. AHN Inq. lib. 899 fs. 303v-304r. Cf. Bennassar 1989: 216, 336.

Martela (Μαρτέλλα), Giosefina de Joane, de Astune (Γαστούνη) en la Morea. Cristiana griega bautizada y confirmada, había comulgado y confesado a la griega. Cuando tenía 12 años, murió su padre y quedó sola con su madre. Un turco se enamoró de ella y la llevó a su casa. Renegó y vivió como turca con su marido. Abandonó a su marido con ayuda de su hermano, que la llevó a Sicilia con su hermana Sofía (q.v.), el marido turco de ésta y un jenízaro, que se reconciliaron o bautizaron. De camino padecieron muchas penalidades durante nueve meses. Confesión espontánea (i. 13.VI.1610 y 1.IV.1612). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales durante seis meses. AHN Inq. lib. 899 f. 373r–v. Cf. Bennassar 1989: 334, 335, 338, 340–341; Gonzalez-Raymond 1992: 143.

Martela (Μαρτέλλα), Sofía de Joane, de 18–19 años, hermana de Giosefina (q.v.). Fue bautizada y crismada a la usanza griega. Siendo huérfana, un turco la llevó para casarse. Renegó e hizo vida de turca, pero viendo su marido su llanto constante, decidió huir con ella y su hermana y hacerse cristiano. Comparecencia espontánea (i. 13.VI.1610 y 1.IV.1612). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 373v.

Mauro (Μαῦρος), Juan Jorge, de Montaña (Grecia), agricultor, de 30 años. Acusado por tres testigos de haber confesado que era renegado. Antes de comparecer ante la Inquisición, la justicia civil lo había encarcelado cuando llegó en una barca con otro compañero y con un muchacho al que llevaban a Berbería. Ingreso en la cárcel de la Inquisición el 11.VIII.1622. Confesó que había sido llevado con 8 años a Constantinopla, donde había renegado. Hizo vida de turco y creyó en la bondad de la ley de

Mahoma para la salvación. Diez meses antes de la comparecencia vino en un barco de griegos y estando cerca de Venecia se huyó por tierra a Liorna para ir a Roma a reconciliarse. Finalmente fue a Sicilia con su compañero y fueron hechos prisioneros por llevar al muchacho. En otra comparecencia afirmó haber sido siempre cristiano. Se le reprocharon sus incoherencias, pero se reafirmó en que nunca había creído en la ley de Mahoma. Por su escaso entendimiento y su natural impaciente, no fue puesto a cuestión de tormento. Absolución *ad cautelam*, reclusión dos años en un monasterio para su instrucción y penitencias espirituales. Ingresó en el monasterio el 4.VII.1623. AHN Inq. lib. 900 fs. 270v-272r. Cf. Bennassar 1989: 323.

Mazino (¿Μαζηνός?), Miguel, de Quíos, esclavo, de 33 años (Ramadán). Condenado a salir en auto de fe con hábito, reconciliación en forma, confiscación de bienes, reclusión cinco años y penitencias espirituales. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 11 de diciembre de 1621. AHN Inq. lib. 886 f. 119v. Cf. Bennassar 1989: 216, 494 (Medel / Miguel Massinos).

Meligo (Μελιγός), Dimitri, de Longanico (Λογκανίκος), en Laconia, de 26 años (Varian). Llevado a Constantinopla con 18 años, renegó. Trabajó en la huerta del sultán. Vivió exteriormente como turco, pero como cristiano en su corazón. Huyó a la cristiandad en 1612–1613. Comparecencia espontánea (i. 30.IV.1613 y 30.IV.1614). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 534v.

Melle, Vicencio, de Palermo, de 26 años, y su mujer Altadona, de Lepanto, de 40. Capturada ella por barcos cristianos cuando iba de Patras a Constantinopla, fue llevada a Palermo, donde se caso con Vicencio. Yendo los dos a Patras a cobrar una hacienda de la mujer fueron capturados por los turcos y renegaron. Hicieron ceremonias musulmanas, pero sin creer en ellas, siempre con intención de huir. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 205v-206r.

Miguel, hijo de Yelo y Catalina, de Quíos, esclavo, vecino de Mesina, de ca. 40 años (Yusuf). A raíz de una discusión entre turcos y cristianos ca. 1603, los turcos detuvieron a cinco cristianos, entre ellos, a Miguel, que fue forzado a renegar. Vivió 20 años como turco, pero nunca creyó que se salvaría en el islam. Pasados 30 años se embarcó para ir a otra ciudad, fue capturado por las galeras de Florencia y vendido en Mesina. Pasó por turco dos años y luego confesó ser cristiano y empezó a hacer vida de tal. Si no compareció antes ante la Inquisición, había sido porque ignoraba su obligación. Comparecencia espontánea (29.IX.1632). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 fs. 177r–178v.

Miguel de Broyla, en el Mar Negro (¿Byala, provincia de Varna?), de 28 años. Capturado ca. 1599, renegó. Hizo las ceremonias acostumbradas de turco, pero nunca creyó en ellas. Huyó en un barco de Quíos a Palermo. Comparecencia espontánea (1603): absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 f. 205v.

Miguel de Pedro, de Tesalónica, de 36 años (Mustafá). Llevado a Constantinopla a los 18 años, fue puesto en el serrallo. Lo forzaron a renegar cinco años después, pero interiormente siguió siendo cristiano. Huyó en un barco de griegos. Comparecencia espontánea (1616). Absolución *ad cautelam*, instrucción, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. 899 f. 585r.

Néstor de Estéfano, de Carabudania en el Mar Negro, de 29 años (Yusuf). Fue acusado de ser renegado y hacer vida de turco, de haber dicho en Bizerta que quería morir turco y de maltratar a los cristianos. Confesó haber sido capturado a los 8 años. Quisieron hacerle renegar, pero huyó al monte. Capturado por su amo, renegó por los malos tratos. Hizo las ceremonias de turco creyendo que se podía salvar. Llegó con la misma galeota que Matías Bosco (q.v.). Auto de fe con hábito penitencial (Palermo 13.VI.1610). Confiscación de bienes, reclusión un año para instrucción y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 fs. 426v–427r.

Nicolás de Chipre, mencionado entre los reconciliados fuera de auto en el año 1553. AHN Inq. leg. 1755, memorial de las personas que salieron en el auto celebrado en Palermo el 18 de junio de 1553.

Nicolás de Demetrio, de Rodas, de 25 años (Hasán). Llevado para jenízaro a los 13 años, renegó. Vivió 13 años en el islam haciendo las ceremonias, pero sin parecerle buena la ley. Dejó su cargo y huyó a Mesina. Confesión espontánea. Reconciliado en Palermo (fes del Santo Oficio del 27 de julio de 1601 y de Germano de Amatunte). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 25.II.1600). AHN Inq. lib. 899 f. 64r.

Nicolás de Gura (¿Γούρα = Ανάβρα Μαγνησίας?), en Rumelia, criado (Mustafá). Llevado a Constantinopla con 8 años, fue retajado y puesto en el serrallo. Pasados cuatro años, en la fiesta de la pascua de los turcos se escapó con dos muchachos griegos por una puerta del serrallo que había quedado abierta. Un tío suyo lo puso a salvo a una legua de la Puerta. Huyó a El Cairo, de donde salió en un barco francés. De camino se cruzó con las galeras de Florencia y se fue con ellas a Liorna, adonde llegó tres o cuatro meses después de huir. Estuvo cinco años con un capitán, que lo vendió en Nápoles. Luego pasó a poder de un caballero de Palermo. Le decía que era cristiano y su amo le pedía testimonios de ello. Como no los tenía, lo consideraban turco. Pidió bautismo y lo bautizaron con el nombre de Francisco Maestro Antonio. Comparecencia espontánea. Absolución *ad cautelam*, instrucción y penitencias espirituales (27.IV.1629). AHN Inq. lib. 901 fs. 10v-11v. Cf. Bennassar 1989: 325.

Nicolás de Jorge, de Rodas, de 30 años. Preso a los 10, renegó. Cumplió exteriormente los preceptos del islam, pero en su interior siguió siendo cristiano. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 899 f. 307r.

Nicolás de Juan de Adamo, de Negroponte, de 30 años, de familia noble y rica. Llevado a Constantinopla por la *devşirme* ca. 1597, renegó. Guardó exteriormente la ley de Mahoma, pero en su interior continuó siendo cristiano. Como era de buen linaje, el

sultán lo puso en su palacio. Tras siete años de servicio, le dio un cargo de bey en Anatolia y lo quiso casar con una criada suya, pero él huyó. Al pasar por Alejandría, dos navíos ingleses le quitaron todo lo que tenía, valorado en 6.000 cequíes, y luego lo dejaron en Calabria, de donde cruzó a Sicilia. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. En agosto de 1607 pidió ventaja en las galeras de Nápoles o Sicilia. El Consejo propuso darle cuatro escudos. En octubre el rey ordenó pagárselos además de su sueldo ordinario. AHN Inq. lib. 899 f. 306r; AGS E1609 s.f., E2769 s.f., E1712 s.f.

Nicolás Juan de Nicusa, de Tesalónica, de 21 años (Cusaín). Tomado por un turco a la fuerza con 14–15 años, renegó por las amenazas y malos tratos. No fue retajado, porque el amo quería llevarlo al sultán para jenízaro y para eso debía probar que era hijo de cristianos. Hizo ceremonias de turco, pero sin apartarse de la fe que sus padres le habían enseñado. Huyó ocho meses antes de su comparecencia ante la Inquisición. Presentó fes del obispo de Zante y de los cónsules español y francés de la isla. Comparecencia espontánea con intérprete (i. 12.XII.1621 y 31.XII.1622). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe por algún sacerdote griego, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 226v–227v. Cf. Bennassar 1989: 513.

Nicolás de Morea, natural de Trubeletta (Τριπολιτσά, Τρομπολιτσά), de ca. 46 años (Rex Fagat). Llevado a Constantinopla con 18 años, renegó con la boca, pero no con el corazón. Practicó las ceremonias de turco para que no lo matasen. Con 23 años fue enviado a Morea como gobernador de la ciudad de Çaffan, en la que estuvo 16 años esperando ocasión para huir. En marzo de 1627 huyó en un barco veneciano al Zante con dos hijos y un sobrino. Luego pasó a Mesina, adonde llegó el 14 de agosto. Comparecencia espontánea el 17 de ese mes. Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 452r–453r. Cf. Bennassar 1989: 322, 323.

Nicolás de Negroponte, de 18 años, esclavo capturado en un bergantín de turcos junto a Trapani. Por testigos se supo que blasfemaba y maltrataba a otros esclavos cristianos. Afirmó que se volvería turco cuando regresara a Berbería. Abjuración *de levi* e instrucción en un monasterio durante dos años. Se le exhortó a no tratar con turcos ni moros. Palermo, octubre 1577–diciembre 1579. AHN Inq. lib. 898 121r–v.

Nicolás de Quíos. Capturado por los turcos, renegó e hizo las ceremonias de turco, pero no de corazón. Comparecencia espontánea. Se le ordenó instrucción. Auto de fe del 18.X.1589. AHN Inq. lib. 898 f. 510v.

Nicolás de Zante, esclavo en las galeras. Confesión espontánea. Se le abrió proceso. Palermo 1573. AHN Inq. lib. 898 f. 46r.

Nicolichia (¿Νικολάκης?), Paulo, de Corón, esclavo, de 28 años, cristiano de turco. Quiso huir a Berbería para apostatar. Auto, reconciliación en forma, hábito penitencial, cárcel perpetua e instrucción en la fe. Auto de fe, Palermo 3.III.1630. AHN Inq. lib. 901 f. 104r.

Orizo de Angeleto (¿Ρίζος τοῦ ᾿Αγγελέτου?), de Arta (Xisuph). Llevado a Constanti-

nopla a los 16 años, renegó. Hizo ceremonias de turco, pero en su interior permaneció cristiano. Comparecencia espontánea en la sala del secreto (i. 9.xii.1618 y 12.vii.1621). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 f. 160v. Cf. Bennassar 1989: 323.

Paleólogo, Constantino, de Lesbos. En 1624, cruzando de Barcelona a Sicilia, fue capturado y vendido en Bizerta a un renegado francés por 60 escudos. Renegó por los malos tratos, pero solo de boca, no de corazón. Fue en corso contra Sicilia, capturaron una nave cargada de aceite, pero cuando regresaban, fueron interceptados por dos barcas de Milazzo (1626). Comparecencia espontánea (19.vi.1627). Absolución *ad cautelam*, instrucción por el capellán de la galera y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 451v–452r.

Panagiotis de Jeremías, de Cavala, de 25 años (Curti). Llevado a Constantinopla a los 18 años, renegó. Sirvió unos años de jenízaro y vivió como turco en lo exterior, pero buscando una oportunidad para escapar. Huyó a Corfú con otros cinco jenízaros en una nave veneciana y de ahí a Mesina, donde se reconcilió. Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 25.ii.1600). En octubre de 1602 solicitó ventaja en las galeras de Nápoles o Sicilia. El Consejo propuso darle una limosna de cincuenta escudos por una vez, pero el rey le concedió la ventaja solicitada, de tres escudos, en las galeras de Nápoles. AHN Inq. lib. 899 f. 64r–v; AGS E1698 s.f., E1990 s.f. = E1597 f. 374, E1699 s.f.

Panaiot (Παναγιώτης), Antonio, de un casal a 30 millas de Esmirna, marinero, de 30 años. Acusado de haberse concertado con un esclavo turco para huir a Berbería con tres cristianos para venderlos, pretextando un viaje a Mesina. El esclavo declaró que lo conocía de Turquía como cristiano, que Panaiot le había dado 70 reales para comprar la barca y que había convencido a tres calabreses para ir con él a Mesina con un cargamento de escobas, con la secreta intención de venderlos en levante como esclavos. El 23.iv.1630 se votó ponerlo en la cárcel. Confesó la compra de la barca, su intención de pasar a Mesina, la contratación de los tres calabreses y su detención cuando todo estaba preparado, pero negó lo demás. El 19.vii.1630 se le puso la acusación. Se le dio intérprete por no hablar bien el italiano. El 15.ix.1630 se recibió el proceso a prueba. El 16.vi.1631 se le dieron los testimonios publicados. El 20.vi.1631 se concluyó el proceso. El 30.vii.1631 se votó la sentencia: salir en hábito penitencial a la sala del secreto del tribunal, abjuración *de levi*, alejamiento de la marina (4 millas) durante seis años y, en caso de incumplimiento, tres años de galeras. AHN Inq. lib. 901 fs. 132r–135v.

Papayorga (Παπαγεωργάς), Jorge de Dimitri, de Patino (¿Patmos?) en el Archipiélago, de 22 años (Mustafá). Yendo a Quíos en barco riñó con un turco que quería coger a su hermano pequeño y lo mató. Fue puesto en la cárcel y apaleado. Fue retajado por la fuerza y le pusieron nombre turco. Pasados ocho meses huyó a Mesina. Comparecencia espontánea (1626). Absolución *ad cautelam* y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 365v–366r. Cf. Bennassar 1989: 216.

Paulo de Constantinopla, esclavo, vecino de Palermo, de 36 años (Mehmed). Cuarenta días antes de su comparecencia dos esclavos moros le dijeron que tenían preparada una barca para huir y le invitaron a irse con ellos. Fueron descubiertos y huyeron de la ciudad. Al principio Paulo quiso huir para vivir como turco, pero luego se arrepintió. Comparecencia espontánea el 17.IV.1638. Sentencia el 27.IV.1638: absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 f. 407r-v.

Pedro de Anastasio, de Negroponte, grumete de galera, de 11 años (Alí). Capturado con 10 años por un turco llamado Mustafá, fue llevado a Quíos ca. julio de 1631. Estuvo seis meses en la isla. Fue retajado por la fuerza. Nunca creyó en la ley de Mahoma, sino que mantuvo la de sus padres. Llegó a Sicilia con otros renegados que se alzaron con una galera turca junto a Quíos. Comparecencia espontánea (11.IX.1632). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 901 fs. 176v–177r. Cf. Bennassar 1989: 355.

Pedro de Luis, de Andros, marinero, de ca. 30 años (Ibrahím). A los 7–8 años pasó con su padre a Quíos, donde un turco lo cogió. Un tío suyo lo liberó, pero el turco volvió a capturarlo, lo retajó y lo hizo renegar. Navegaba a Berbería con su amo. Tras cinco o seis viajes fue capturado por las galeras de Malta cuando tenía 16 años. Estuvo al remo como esclavo 5–6 años, sin decir que era renegado por miedo. Luego lo reconcilió en una parroquia de Malta un clérigo de la religión, que lo absolvió. Desde entonces hizo vida de cristiano, pero un mayordomo de su amo, celoso del trato que este le daba, consiguió ponerlo a servir en una galera. Capturado cerca de Siracusa por galeras de Bizerta y llevado a Túnez, fue puesto en prisión por haberse hecho cristiano. El virrey le ofreció la libertad y el puesto de sotocómitre si renegaba otra vez y él aceptó, según su testimonio, para tener ocasión de huir. Volvió a hacer vida de turco, pero sin creer en la ley de Mahoma. A finales de 1627 el virrey de Túnez lo envió a Bizerta. Aprovechó la ocasión para huir a Palermo con 9 cristianos. Comparecencia espontánea (7.I.1628). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 467v–469r. Cf. Bennassar 1989: 224–225.

Pedro Mursi (¿Μπούρσης?), de Candía, mencionado entre los reconciliados fuera de auto del año 1553. AHN Inq. leg. 1755, memorial de las personas que salieron en el auto celebrado en Palermo el 18 de junio de 1553.

Pizara (¿Πυθαράς?), Gregorio, de Rodas. Capturado de niño, renegó. Comparecencia espontánea. Aceptó haber hecho ceremonias de turco, pero negó la intención. Abjuración *de vehementi* y absolución *ad cautelam*. Palermo 1577. AHN Inq. lib. 898 fs. 80v-81r.

Russo (Ρούσσος, Ρώσης), Constantino, de Nauplia, espía de profesión a sueldo de la casa de Austria, de 49 años (Mahamet). Pertenecía a una familia destacada de Nauplia que tuvo el título de condes de Argos hasta la cesión de la ciudad a los turcos (1540). Su abuelo participó en las conquistas de Corón (1532) y Castelnuovo (1538) y en la batalla de Prevesa (1538). Su padre Nicolás sirvió en Lepanto y levantó 30.000

hombres en Maina y regiones vecinas, que mantuvo durante tres años (1571–73). El sultán mandó prenderlo, pero pudo escapar a Venecia. La Señoría le ofreció un sueldo, pero prefirió pasar al servicio del rey de España. En 1613 su hijo Constantino pidió un sueldo en Nápoles para servir en asuntos orientales. Fue enviado por el virrey duque de Alba (1622–1629) a Constantinopla para encargarse de la correspondencia. Estuvo allí un año. Fue acusado por el embajador de Holanda (Cornelis Haga), el baile veneciano (Sebastiano Venier) y el patriarca Lúcaris de espía del rey de España y de sublevar al pueblo contra Lúcaris y a favor de Josafat, que aspiraba al patriarcado. En junio de 1630 los turcos lo prendieron y lo tuvieron prisionero 64 días entre malos tratos. Fue llevado ante el caimacán y sus jueces y acusado por Lúcaris. Lo metieron en una cárcel muy estrecha con otros 20 presos, entre ellos, un arzobispo griego. Dieron garrote a dos, pero luego recibieron orden de no seguir. A él lo desataron cuando ya estaba preparado para el garrote, al parecer, por la mediación de un bajá. A los 15 días nuevamente los embajadores de Holanda e Inglaterra y el patriarca volvieron a presionar para su ejecución. Llevado de nuevo ante el caimacán, este mandó ejecutar al arzobispo y puso a Ruso en la cárcel hasta decidir qué muerte le daba. Cuando ya iba a ser ejecutado, renegó por miedo y se dejó retajar. Luego lo entregaron a un turco para que lo instruyera. Cuando se recuperó de la circuncisión, huyó a la cristiandad. En el juicio nombró a un pariente que tenía en Roma, de gran prestigio ante el papa[48]. Comparecencia espontánea el 7.IV.1631. Absolución *ad cautelam* y ayuno los viernes de seis meses (11.IV.1631). AHN Inq. lib. 901 fs. 106r-108r; AGS E1667 s.f.

Samana / Çamona, Anastasio de Mijo / Miro, de Patras, de 28 años. Llevado a Constantinopla por la *devşirme*, renegó. Ante la Inquisición dijo que había sido capturado dieciséis meses antes y que había huido cuando lo llevaban a la Puerta. En sus memoriales al Consejo de Estado dice que huyó con su hermana Estamatia Samana y su cuñado Andrés Zahul. No hizo ceremonias de turco. Se reconcilió en Palermo. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe, penitencias espirituales y alejamiento de la marina (p. auto 13.III.1605). En junio de 1606 pidió plaza en las galeras de Sicilia con alguna ventaja. El Consejo propuso darle 200 reales (ca. 18 ducados) por una vez, que el rey aceptó. En febrero de 1607 volvió a pedir la ventaja, como tenían otros griegos. El Consejo propuso asignarle tres escudos, que el rey aprobó. AHN Inq. lib. 899 fs. 301v-302r; AGS E1690 f. 163, E1957 s.f. = E1608 s.f., E1610 s.f., E1707 f. 409. Cf. Hassiotis 1990: 314.

Santi, Philippo, de Calamata, de 26 años. Capturado por un galeón de Malta cuando viajaba a Alejandría, fue dejado en una isla de Candía. Capturado por los turcos cuando volvía a casa, renegó. Vivió un año como turco, siempre con intención de huir. Huyó a Quíos y luego a Mesina. Comparecencia espontánea (p. auto 29.VI.1597). Penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 f. 15r.

[48] Probablemente se trate del naupliota Canacio Rosis, que fue enviado por el papa al patriarca Lúcaris en 1625, cf. Tsirpanlís 1980: 432–435, n.º 224; Hering 1992: 123ss.

Sarantis, en vulgar Santo Quaranta[49], natural de Zina (¿Αθήνα?), de 15 años (Maharen). Llevado a Constantinopla con cinco años, aprendió la vida turca en el palacio. Renegó a los siete. Practicaba las ceremonias del islam, pero no creía en ellas. Algunos griegos le recordaban su origen. Cinco meses antes de su comparecencia, un hermano suyo fue a Constantinopla y le ayudó a escapar. Comparecencia espontánea (1624). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 fs. 284v–285r.

Scropolo (¿Σκουρόπουλος?), Antonio, sastre, de 18 años, hermano de Jorge. Preso con su hermano, renegó con él. Se votó lo mismo que para Jorge (p. auto 13.III.1605). AHN Inq. lib. 899 f. 305r.

Scropolo (¿Σκουρόπουλος?), Jorge, sastre, de Atenas, de 22 años. Capturado por los turcos en 1604, fue forzado a renegar. Le obligaron a apedrear las imágenes de santos pintadas en una iglesia. Confesión espontánea (p. auto 13.III.1605). Absolución *ad cautelam*, penitencias espirituales y alejamiento de la marina. AHN Inq. lib. 899 fs. 304v-305r.

Spatafora, Estéfano, de Constantinopla, cristiano nuevo de turco, de 40 años, que servía de ganapán. Acusado de querer huir a Berbería con otros turcos y de haber proporcionado barcos a cristianos nuevos que querían huir. Decía que en el exterior era cristiano, pero turco en su interior, y que hacía el azalá, *guadoc* y demás ceremonias. Confesó haberlo dicho solo para que otros turcos le dieran de comer. Se le sometió a tormento sobre los hechos y la intención. Confesó que quería irse a Berbería, pero finalmente dijo querer vivir y morir como cristiano. Salió al auto del 25 de julio de 1593: abjuración en forma, confiscación de bienes y 10 años de remo en las galeras. AHN Inq. lib. 898 f. 575v = f. 600v.

Stantico, Manuel de Jorge, de Candía, soldado de la galera patrona de Sicilia (Mahometo). Con 8–9 años embarcó como proel en una nave veneciana y luego en otra flamenca, en la que estuvo cinco años. Apresado cerca de Melos por las galeras de Rodas, fue llevado a Constantinopla y entregado a un capitán llamado Mustafá. Al principio se resistió, pero los malos tratos lo obligaron a renegar. Vivió seis años como turco. Intentó huir varias veces en barcos italianos, pero no quisieron embarcarlo. En octubre de 1631 pidió ayuda a un capitán francés sin decir que era renegado y éste lo llevó a Génova, donde estaban las galeras de Sicilia. Sentó plaza de soldado en la patrona. Comparecencia espontánea. No lo había hecho antes porque ignoraba que debía hacerlo. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (20.IV.1632). AHN Inq. lib. 901 fs. 164v–165v.

Taleo, Mariano, de Negroponte, jenízaro de 37 años (Hahuma). Llevado a Constantinopla a los 9–10 años, renegó. Fue puesto en el serrallo, donde sirvió en la cocina. Retajado dos años después, hizo ceremonias de turco creyendo que podía salvarse. Vivió 9 años como jenízaro. Participó en la toma de Chipre (1570–71), el asedio de

[49] El antropónimo Sarantis (Σαράντης) deriva de la fiesta de los Cuarenta Santos (Άγιοι Σαράντα / Τεσσαράκοντα, «Santo Quaranta» de nuestra fuente), celebrada el 9 de marzo.

La Goleta (1574) y la guerra contra los persas. Ca. 1588 huyó con su mujer y un cuñado a Mesina. Comparecencia espontánea. Salió en el auto de fe del 28.x.1591. Abjuración en forma, penitencias espirituales, instrucción en la fe y prohibición de salir del reino sin avisar al Santo Oficio. AHN Inq. lib. 898 f. 543r–v. Cf. Bennassar 1989: 325–326, 382 (Marian Zalee).

Tarannofolo, Jorge, de Quíos, esclavo, de 30 años (Azán). Un cristiano renegado lo tomó a los 6–7 años para su servicio y le hizo renegar. Como era un niño, creyó en la secta de Mahoma como adecuada para su salvación, hasta que fue a Constantinopla y se encontró con su abuela, que le recordó que era cristiano y le exhortó a huir. Hacía vida de turco en lo exterior, pero en su corazón era cristiano. Fue capturado ca. 1617 por un barco de Sicilia. Comparecencia espontánea por consejo de un capuchino (1623). Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales. AHN Inq. lib. 900 f. 245r–v. Cf. Bennassar 1989: 217, 317–318 (Tavanópulos).

Thomar, Jorge, de Lesbos, esclavo en Mesina, de ca. 22 años (Seím). Llevado a los 7 años a Constantinopla con otros 106 niños de toda la isla. Estuvo 15 años en el serrallo al servicio de un turco y aprendió el oficio de cocinero. No lo retajaron por ser menor, pero llevó vida de turco, aunque en su corazón siempre había sido cristiano. Su hermano Juan Thomar lo fue a buscar al serrallo y pidió permiso para que pudiera ir con él a su tierra. Le dieron licencia para cinco meses, pagando 15 escudos. Estuvo dos meses en Lesbos y luego pasó a Ayasma (Αγίασμα), en Anatolia, a cargar trigo para las bodas de tres hermanas. Fue capturado por un bergantín corsario cuyo capitán era un griego de Mesina, a la vez que Constantino de Mezo (q.v.). Fue puesto en la cárcel civil. Preguntado si quería bautizarse, confesó ser cristiano de nación. Cayó enfermo y, ante la posibilidad de morir, se confesó con un sacerdote griego. Recuperado, entró en la cárcel de la Inquisición de Mesina. Enfermó nuevamente y un jesuita lo absolvió «simpliciter vel *ad cautelam*» y le dio la comunión. Una vez recuperado, compareció espontáneamente el 21.vii.1628. Absolución *ad cautelam*, instrucción en la fe y penitencias espirituales (4.viii.1628). AHN Inq. lib. 900 fs. 477r–478v. Cf. Bennassar 1989: 323; Gonzalez-Raymond 1992: 130, 153 (Gregorio Thomar).

Timón, Paulo, natural de Quíos, pero afincado en Mesina. Acusado en 1588 por doce testigos de abandonar una torre en Quíos de la que era guardián y pasar con unos barcos de moros a Berbería, donde renegó. Hizo corso contra Sicilia hasta que fue capturado. En su defensa dijo haber sido capturado y retajado a la fuerza. Sometido a tormento, mantuvo su versión. Salió en el auto celebrado en Palermo el 24 de agosto de 1588: abjuración *de vehementi* y condena a tres años de remo en las galeras. AHN Inq. lib. 898 f. 435r–v = f. 460v.

Tomás de Juan, de Chipre, de 18 años (Mehmed). Mientras cuidaba el ganado cuando tenía 14 años fue capturado por un turco que le hizo renegar, pero no lo circuncidaron esperando a hacerlo con un hijo del bajá. A finales de 1608 huyó a Sicilia. Comparecencia espontánea. Salió en el auto de fe celebrado en Palermo el 22.iii.1609. Absolución *ad cautelam*, permanencia en Palermo un año para su instrucción y penitencias espirituales. En un memorial dijo ser turco de nación (quizás de segunda

generación, hijo de converso por la *devşirme*). Dice en él que dejó a sus padres y su hacienda y se pasó a la cristiandad. En septiembre de 1609 pidió ventaja en las galeras de Sicilia. El Consejo propuso darle dos escudos, que el rey ordenó pagar además de su plaza ordinaria. AHN Inq. lib. 899 fs. 331r, 354v; AGS E1661 s.f., E1706 f. 412, E1845 s.f.

Trayna, Lucas, esclavo, natural de Anatolia, en el Mar Negro, vecino de Agrigento, de 30 años (Abdí). Acusado de haber querido huir a Berbería. El 9.VIII.1639 se votó prisión, en la que entró el 24.VIII.1639. Dijo ser cristiano, hijo de cristianos griegos, y que iba a Roma, no a Berbería. El 26.X.1639 confesó que se había concertado con Joseph de Porto (Mustafá), un moro bautizado cristiano, para irse a Berbería a renegar. Votación el 17.XI.1639: auto con sambenito, reconciliación en forma, confiscación de bienes, hábito penitencial durante un año, instrucción en la fe y, pasado el año, vuelta con su amo. AHN Inq. lib. 902 fs. 117r–v, 144r = 152r = 160v; lib. 888 f. 172v.

Zaffori, Joan, renegado de Candía, mencionado entre los reconciliados fuera de auto en el año 1553. AHN Inq. leg. 1755, memorial de las personas que salieron en el auto celebrado en Palermo el 18 de junio de 1553.

Zambaras (Ζαμπάρας), Jorge, de Patras, de 28 años (1603). Comparecencia espontánea ante la Inquisición de Palermo, ante la que se presentó como zapatero. Estando casado en su tierra, un turco lo convenció para renegar. En sus memoriales al rey, sin embargo, se presentó como víctima de la *devşirme* y dijo haber servido diez años en los *ghulām*. Hizo los ritos acostumbrados, pero nunca creyó en la ley de Mahoma. Se casó con Agatusa, cristiana griega a la que forzó a renegar. Dejó Constantinopla con su mujer y sus hijas y se fue a Patras, vendió su hacienda y pasó al Zante y luego a Palermo, en donde se reconcilió y bautizó a sus hijas en la iglesia mayor de la ciudad. Absolución *ad cautelam*, alejamiento de la marina y penitencias espirituales. A su mujer Agatusa, de 30 años, se le impuso la misma pena. AHN Inq. lib. 899 f. 205r-v. Cf. Hassiotis 1990: 313–314; Floristán 2019a: 103.

VIII

Sponte venientes vel testificati: las penas de los renegados comparecientes ante el tribunal del Santo Oficio de Sicilia (1571–1645)*

El 31 de mayo de 1644 el tribunal de la Inquisición de Palermo condenó a Jorge de Nicolás, de 42 años, acusado de apostasía, a salir en auto público con sambenito y abjurar *de vehementi*. Se le absolvió *ad cautelam* y se le impuso una pena de cinco años de remo en las galeras. Jorge, hijo de Nicolás, era natural de Anafe (Ἀνάφη), una pequeña isla del Egeo de apenas 40 km² situada al E de Tera (Santorini), en la que se crió hasta los 14 años. A esta edad pasó a Malta, en donde aprendió el oficio de calafateador y se casó. Se enroló en las galeras de la Orden de San Juan, con las que anduvo de corso. Años después se estableció en Nápoles. En 1639 se embarcó como marinero en un navío español. En un viaje a Vinaroz, las galeras berberiscas interceptaron el barco en los alrededores de Los Alfaques y lo llevaron a Argel. Allí fue vendido al arnaúte Mustafá, que con malos tratos lo obligó a renegar y le dio el nombre de Mami. Se dejó el cerro[1], se vistió de turco y comía y vivía como un musulmán, pero sin hacer ceremonias de moro. Tampoco se retajó, según su testimonio, porque retrasó la circuncisión hasta su regreso de la correría en la que fue capturado. En su declaración ante el Santo Oficio mantuvo en todo momento que siempre había permanecido cristiano en su interior y que su apostasía había sido forzada. En abril de 1644 el patache con el que había salido en corso fue capturado en aguas de Trapani por las galeras de Sicilia. Los días 13 y 16 de ese mes cuatro testigos de edades comprendidas entre los 18 y 40 años que viajaban con él en el barco lo acusaron de apostasía. Uno dijo haberlo conocido diez meses antes como cristiano en Argel al servicio del mencionado arnaúte Mustafá, que era también su amo. Tras un viaje de corso

* *Revista de la Inquisición* 25 (2021) 107–123.

[1] Mechón de pelo en la cabeza que identificaba a los musulmanes.

del testigo, a su regreso se encontró con que Jorge había renegado y tomado el nombre de Mami, se había dejado el cerro y hacía ceremonias islámicas. Los cuatro testigos coincidieron en que el acusado era un verdadero musulmán y que convivía con los restantes renegados franceses del patache. Actuaba, además, como contramaestre del barco, con el que habían capturado a 14 mallorquines que luego habían vendido en Túnez. Cuando avistaron las galeras de Sicilia que los capturaron, encerraron a todos los cristianos en la bodega, mientras que los musulmanes (entre ellos, Jorge) quedaron sobre cubierta para pelear. Ante estos indicios de culpabilidad, el 16 de abril el reo fue encerrado en la cárcel secreta de la Inquisición de Palermo. Se le dieron las tres audiencias preceptivas los días 19, 20 y 30 de ese mes. En ellas Jorge negó las acusaciones y aseguró que su apostasía había sido forzada. Dijo que había salido en corso obligado por su amo, que era el primer viaje que hacía y que estaba arrepentido. El 18 de mayo se le dieron los testimonios presentados en su contra y el 21 el tribunal votó someterlo a tortura. El 24 estuvo media hora en la cuerda, pero resistió y se mantuvo negativo. El tormento continuó al día siguiente, pero vista su constancia se mandó bajarle de la cuerda. El 31 de mayo el tribunal dictó la sentencia mencionada arriba. Finalmente la reconciliación no se hizo en auto público, sino en uno privado celebrado en la iglesia de Santo Domingo de Palermo el 12 de junio[2].

El Consejo de la Suprema y General Inquisición de Madrid debió de entrever algo inusitado en la sentencia y por carta del 1 de octubre pidió al tribunal de Palermo que la justificara. La Suprema había tenido noticia de ella por la *Relación sumaria* que le había remitido el propio tribunal[3]. Debió de intuir alguna irregularidad o un exceso de celo o severidad, por lo que decidió pedir explicaciones. Tras unos meses de demora, con carta del 20 de abril de 1645[4], los inquisidores de Palermo enviaron una relación de la causa de Jorge y una justificación de la pena impuesta fechada el 12 de marzo. Este último escrito es el que ahora edito y gloso, por el interés que ofrece para el conocimiento de los fundamentos jurídicos en que se basaron las penas dictadas contra los renegados que comparecieron entre los años 1571 y 1645, el periodo álgido de los procesos por apostasía.

La introducción de la Inquisición española en los reinos de Nápoles y Sicilia en las primeras décadas del Quinientos chocó con la oposición de las autoridades y de la nobleza local, oposición que se materializó en diversas revueltas. La situación jurídica de ambos reinos, sin embargo, no era la misma: mientras que

---

[2] AHN Inq. lib. 902 fs. 175r–v, 181r. Floristán 2020a: 104, s.v. Jorge de Nicolás (II). Cf. cap. VII.
[3] AHN Inq. lib. 902 fs. 168r–170v: relación sumaria de las causas despachadas en el auto particular celebrado en el convento de Santo Domingo de Palermo el 12 de junio de 1644.
[4] AHN Inq. lib. 902 f. 174r.

Nápoles pertenecía a la corona por enfeudación papal, Sicilia era patrimonio dinástico de los reyes de Aragón. Además, la Inquisición encajaba mejor en la tradición política siciliana de sometimiento del poder eclesiástico al civil. El rey —y el virrey en su nombre— actuaba como «vicepapa» y tenía bajo su control el poder eclesiástico y, dentro de él, la Inquisición. Por todo ello, si las revueltas de 1547 obligaron a Carlos V a renunciar a la introducción del nuevo tribunal en Nápoles, en Sicilia quedó afianzado a mediados del siglo con plenos poderes espirituales y temporales[5].

Por su situación fronteriza con Turquía y las regencias norteafricanas de Argel, Túnez y Libia, por el intenso movimiento de personas que generaba el tráfico comercial y por ser el destino de una importante corriente migratoria procedente del Mediterráneo oriental, el delito de apostasía tuvo gran peso en los tribunales inquisitoriales de Nápoles y Sicilia. Ambos reinos eran el primer territorio de la cristiandad al que llegaban los renegados huidos por la vía mediterránea, que mayoritariamente habían abrazado el islam a través de la *devşirme* o las razias de los piratas turco-berberiscos. Hace tres décadas (1992) A. Gonzalez-Raymond publicó un estudio sobre los renegados que comparecieron ante los tribunales de las tres grandes islas mediterráneas de la Monarquía, Sicilia, Cerdeña y Mallorca. Unos años antes (1989) había aparecido el libro de Bartolomé y Lucile Bennassar sobre los renegados que comparecieron ante diversos tribunales de la Inquisición española (además de los tres mencionados, los de Sevilla, Granada, Murcia y Barcelona), pero también de las Inquisiciones napolitana, veneciana y portuguesa. Yo mismo he dedicado dos estudios recientes a los renegados «griegos» (entendido este término en sentido confesional). En el primero tracé las líneas generales de las comparecencias espontáneas de renegados e hice un estudio de casos a partir de documentación del Archivo General de Simancas, y en el segundo ofrecí el listado completo de los renegados griegos y albaneses que comparecieron ante el tribunal de Palermo de cuyos procesos hemos conservado noticias en los libros de causas de fe o en la correspondencia cruzada entre este tribunal y el Consejo de la Suprema[6].

Las comparecencias por apostasía eran de dos tipos, voluntarias (*sponte venientes*) o previa acusación (*testificati*). B. y L. Bennassar comprobaron que la proporción de reconciliados voluntarios fue menor entre los renegados orientales que entre los occidentales y, viceversa, mayor la de reconciliados por acusación. La explicación que dieron a este hecho parece lógica, la de una mayor aceptación del islam por los renegados orientales (entre ellos, los griegos) por

[5] Sobre la Inquisición de Sicilia, véase Garufi 1920 y 1978, Pitrè 1940, La Mantia 1977, Giunta 1991, Lea 1995, Renda 1997, Rivero Rodríguez 2000, Leonardi 2005, Messana 2012.

[6] Floristán 2019a y 2020a, cf. caps. VI y VII.

haber abrazado la nueva fe a edades más tempranas. Aun así, el número absoluto de reconciliados voluntarios fue siempre muy superior al de forzados, como se deduce del listado completo de renegados griegos y albaneses del tribunal de Sicilia que he presentado en el segundo de los trabajos citados.

La llegada de renegados a Sicilia se incrementó desde mediados del siglo XVI, en especial, tras la batalla de Lepanto. Los motivos del incremento fueron básicamente dos, el equilibrio de fuerzas alcanzado en el Mediteráneo central entre el islam y la cristiandad, que animó a muchos renegados a huir, y las correrías por el Mediterráneo oriental de las galeras de Nápoles y Sicilia y de las Órdenes de Malta y de San Esteban de Florencia en las decadas finales de este siglo e iniciales del siguiente, que trajeron muchos cautivos. Es posible que el número de renegados reconciliados fuera también elevado en la primera mitad del Quinientos, pero de este periodo tenemos menos información. Cuando los procesos por apostasía empezaron a incrementarse, surgieron dudas sobre el trato que la Inquisición debía dar a los renegados en asuntos como la culpabilidad del reo, los agravantes y atenuantes de su conducta y las penas que le correspondían. Parece que en una primera fase el delito se resolvía en el ámbito de la justicia civil o del gobierno político. La apostasía tenía una dimensión religiosa, la negación de la fe, pero la reconciliación la tenía política, la manumisión de los cautivos. En teoría los renegados reducidos no podían seguir siendo esclavos, lo que implicaba su puesta en libertad y, con ella, la pérdida de una parte importante de la fuerza de remo de las galeras de la Monarquía. En 1542 la Inquisición romana dictó una orden por la que distinguió entre los renegados a edad temprana, que debían ser puestos en libertad tras su reconciliación, y quienes se habían enfrentado a sus captores con las armas en la mano, que debían continuar como esclavos tras la reconciliación. Los inquisidores de Sicilia, por su parte, preguntaron en 1567 a la Suprema cómo debían proceder con los renegados capturados. En su opinión, no había que poner a los pertinaces al remo, sino relajarlos al brazo secular, y a los arrepentidos había que llevarlos ante el tribunal para ser investigados *super intentione*, es decir, el grado de consentimiento que habían puesto en la apostasía y si habían realizado acciones graves contra la cristiandad, en especial, el corso y el maltrato a los cautivos cristianos, en cuyo caso merecían la pena de galeras[7].

El documento que edito distingue dos tipos de renegados: los comparecientes voluntarios (§§ 1–9) y los testificados o acusados (§§ 10–14). Jorge de Nicolás pertenecía a este segundo grupo, pero antes de justificar el voto emitido en su caso, los inquisidores consideraron oportuno hacer una breve historia

[7] Floristán 2020a: 77–78, cf. cap. VII.

del trato que se venía dando a los comparecientes voluntarios. Comienzan su repaso en 1571 (§ 1). El 17 de enero de ese año la Suprema, a preguntas de los inquisidores de Sicilia sobre si debían someter a tormento a los comparecientes espontáneos sobre la intención que habían tenido al renegar, contestó que debían abjurar *de vehementi* y los inquisidores absolverlos *ad cautelam*. La abjuración *de vehementi* se imponía a los delitos graves y bien probados, frente a la abjuración *de levi*, reservada a los leves y dudosos, y la absolución *ad cautelam* se daba condicionada a la veracidad del relato hecho por el reo y con reserva en caso de que se revelara falso. En su memorial los inquisidores justifican esta doctrina de la Suprema en el comentario 59 de Peña[8] a la segunda parte del *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymeric[9] y en la opinión de Antonino Diana[10], así como en la costumbre de la Inquisición romana, que hacía abjurar a todos los espontáneos *de levi* o *de vehementi*, según la gravedad de las sospechas existentes, y los absolvía *ad cautelam*, como en general a todos los comparecientes espontáneos (§ 3). Este es el comentario de Peña:

> *Sed videamus quo recipi debeant qui facta haec haereticalia et apostatica committunt* [...], *in his recipiendis ac reconciliandis usu sacri et supremi tribunalis haec praxis recepta summo iudicio esse videtur: si committentes talia facta sponte compareant et dicant se non credidisse ita faciendum esse, sed fidem in corde retinuisse, tunc abiurant ut vehementer suspecti et aliae poenitentiae salutares ipsis imponuntur. Quod si dicant et fecisse et ita faciendum credidisse, abiurant tunc ut formaliter haeretici vel apostatae, et gravius puniuntur, maxime si sponte aut nullo inducto metu et levi metu incusso haereticalia vel apostatica facta commiserunt*[11].

Se menciona también (§ 7) como fundamento jurídico de esta decisión la opinión del genovés Lorenzo de Peyrinis, vicario de la provincia de Géno-

[8] Sobre Peña (1540–1612), auditor de la Sacra Rota Romana por el reino de Aragón desde 1588, y patricio y senador romano, cf. DBE s.v. Peña Calvo, Francisco [M. Fuertes de Gilabert].

[9] El dominico Nicolás Eymeric (ca. 1320–1399) fue nombrado inquisidor general de Aragón en 1357. Se enfrentó al rey Pedro IV por la persecución del lulismo. En 1376 huyó a la corte papal de Aviñón, en donde terminó la obra por la que es conocido, el *Directorium inquisitorum*. Regresó a Aragón y tuvo el apoyo del príncipe Juan, hijo de Pedro IV. Al llegar al trono en 1387 Juan I volvió a reconocerlo como inquisidor general. Posteriormente Eymeric se enfrentó también con él y salió nuevamente desterrado a Aviñón, en donde apoyó a los antipapas Clemente VII y Benedicto XIII.

[10] Antonino Diana (1585–1663), natural de Palermo, clérigo teatino, moralista casuista, escribió un extenso tratado en 12 partes titulado *Resolutiones morales* (1629–1656). Predomina en él un criterio laxo y benigno en la valoración de las culpas. Cf. DBE s.v. «Diana, Antonino» [R. Pilo Gallisai]; DBI s.v. Diana, Antonino [P. Portone]. La resolución 3.ª del tratado 7.º de la parte 4.ª de la obra de Diana se titula *De apostatis et his qui vulgo dicuntur renegati* (Diana 1638: 227–229).

[11] Eymeric-Peña 1578: parte 2.ª, com. 59, fol. 323.

va de la Orden de los Mínimos de San Francisco de Paula y consultor de la Inquisición[12].

La orden de la Suprema no resolvió todas las dudas de los inquisidores. A los prisioneros de Lepanto llegados a Mesina que confesaron su apostasía se les aplicó esta doctrina y se intentó reducir a los pertinaces. Como algunos se mantuvieran firmes, se los sacó en auto público. Los renegados del auto fueron 33, de un total de 54 condenados (61 %). Con los comparecientes espontáneos que negaban intencionalidad los inquisidores procedían como se les había ordenado: los reos abjuraban *de vehementi* y ellos los absolvían *ad cautelam*. Mayores dudas planteaban los renegados capturados con las armas en la mano que confesaban su apostasía, pero negaban la intención. En agosto de 1573 los inquisidores preguntaron a la Suprema si debían tratarlos como espontáneos o si, por el contrario, debían someterlos a tormento. En otra carta de finales de ese año detallaban su manera de proceder: a los comparecientes voluntarios los trataban según la orden de 1571, sin imponerles penitencia pública, pero dudaban si la reconciliación de los comparecientes espontáneos que confesaban voluntariedad debía hacerse en la sala del secreto, con hábito de penitente y confiscación de bienes, o en un auto público. La Suprema contestó que debían reconciliarlos en secreto, sin hábito ni confiscación, porque la imposición de penas graves frenaría la reconciliación de muchos renegados. Además, si se quería que fuera compasiva, no debía imponerse a los comparecientes penas que les supusieran un estigma permanente. Así, pues, la solución adoptada para los comparecientes voluntarios fue la reconciliación en secreto y sin penas adicionales, ya negaran, ya confesaran intencionalidad en su apostasía. Aparte quedaban los casos de los renegados testificados, que seguían un proceso normal[13].

Unos años después, en 1580, la Suprema adoptó una postura más tolerante en el tratamiento de la apostasía. Ordenó que se eliminaran la abjuración *de vehementi* y la absolución *ad cautelam* y que se impusieran a los renegados únicamente penas espirituales. El texto de la disposición, fechada el 20 de julio, está reproducido en los §§ 4–6 del documento[14]. La orden ya se había dado en 1576 para el caso de un renegado corso llamado Jacome de Cusma y de otros renegados. Jacome y sus compañeros no habían sido acusados, sino que se habían presentado voluntariamente. Siguiendo la orden de 1571, los inquisidores de Sicilia les impusieron la abjuración *de vehementi* y una penitencia, pero la Suprema anuló la primera. Bien porque la orden del Consejo no fuera general, sino particular para este caso, bien porque los inquisidores de Sicilia

[12] Peirinis 1639: t. 1, cap. 26 *De religiosis apostatis, vagabundis et fugitivis*, pp. 100–109.
[13] Floristán 2020a: 78–79, cf. cap. VII.
[14] La editó Renda 1997: 354–355.

así lo entendieran, el caso es que siguieron actuando conforme a la de 1571. En 1580 se presentó un nuevo caso, el de Manolis Mambrizi de Candía, Juan de Evangelio y otros renegados que comparecieron voluntariamente y confesaron haber apostatado y hecho ceremonias de moros, pero sin intención. Mambrizi había sido capturado con 10 años. Renegó y vivió en el islam hasta que en 1579, cuando tenía 20, huyó a Sicilia. Se le impuso la pena habitual de los comparecientes espontáneos que negaban la intención, pero la Suprema la anuló y ordenó que se le pusieran solo penas espirituales (instrucción en la fe, confesión las tres Pascuas del primer año y prohibición de ir a tierra de turcos o moros). Tras su reconciliación Mambrizi fue capturado de nuevo y renegó por segunda vez, según su testimonio, para no ser empalado. En 1588 volvió a ser apresado por un navío cristiano y llevado por segunda vez ante el tribunal inquisitorial. La situación de partida de este segundo proceso era más grave, por la relapsia. De ahí que no pudiera librarse del tormento *super intentione*, en el que confesó haber creído solo tres meses en el islam. Finalmente, en octubre de 1589 salió en auto público con hábito penitencial, abjuró en forma, se le confiscaron sus bienes, se le impusieron penas espirituales y se le recluyó en un monasterio para su instrucción[15]. Pues bien, tomando su caso (el primer proceso de 1579) y el de sus compañeros como base, la Suprema dictaminó que todos los renegados, aunque confesaran haber sido herejes formales convencidos y pertinaces, fueran reconciliados en la sala del secreto sin hábito ni confiscación de bienes, y que se les impusieran solo penitencias espirituales. En caso de que negaran la intención, se les impondrían solo estas últimas, se les obligaría a vivir a una cierta distancia de la costa y se les daría instrucción religiosa, pero no se les haría abjurar *de vehementi* ni se les absolvería *ad cautelam*, «pues la absoluçión es de ningún effecto no confesando haver sido hereges». En otras palabras, se ordenó la reconciliación secreta para todos los casos, sin penas públicas (sambenito y confiscación), y se eliminó la abjuración *de vehementi* y la absolución *ad cautelam* para quienes negaran intención en la apostasía.

Por las mismas fechas que la Suprema tomaba esta decisión, los inquisidores de Sicilia consultaron el asunto con teólogos, que les contestaron que cualquiera que fuera el motivo de la apostasía (presión, miedo, intención de huir, etc.), el renegado incurría en excomunión, por lo que necesitaba absolución. La respuesta de los teólogos suscitó los escrúpulos de los inquisidores, que el 16 de septiembre de ese año volvieron a consultar a la Suprema cómo debían actuar. Si por esas fechas los inquisidores aún no habían recibido la carta del 20 de julio, la llegada de esta resolvería sus dudas; si ya la habían recibido, sin duda

[15] Floristán 2020a: 107. Cf. cap. VII.

la respuesta del Consejo a la nueva consulta no habría hecho otra cosa que confirmar la doctrina anterior. Finalmente se estableció que todos los renegados comparecieran ante el Santo Oficio, si bien el proceso seguido con los confitentes espontáneos era mucho más breve, de apenas una semana, que el de los reos testificados, y las penas, más leves[16]. En su escrito los inquisidores justifican la nueva orden de 1580 por motivos de piedad, pero no ajenos a derecho (§ 7). En su opinión, la espontaneidad tiene el mismo efecto que la abjuración *de vehementi*, porque es una prueba de rechazo del islam y de aceptación de la fe católica. De esta manera la Inquisición española acompasaba su tratamiento al del Santo Oficio romano, que no exigía abjuración a los renegados que comparecían voluntariamente[17]. Otro tanto podía decirse de la absolución, pues si un renegado negaba intención en la apostasía, no había sido hereje y, por tanto, no necesitaba absolución. En este caso la decisión adoptada podía justificarse con otro pasaje de la misma resolución de Diana antes mencionada[18], pero sobre todo con tres de la obra *De haereticis* de Juan de Rojas[19] (n.os 34, 114 y 123). Reproduzco el n.º 114 a modo de ejemplo:

> *Qui vi aut metu mortis alicuius tyranni, ut illi solummodo satisfaciat, haereticum aliquid perpetraverit, si animo et corde a fide catholica non discedit, haereticus non est censendus neque poenis haereticorum plectendus, et per consequens excommunicationis vinculo non est innodatus, nulla igitur absolutione et reconciliatione indiget neque ad cautelam, ut quidam male opinantur*[20].

Estas normas estuvieron vigentes en las dos últimas décadas del siglo XVI. En 1600 la Suprema volvió a prescribir la absolución *ad cautelam* para los renegados (§ 8). Por una nota marginal del documento sabemos que los inquisidores no habían encontrado la nueva orden en el archivo del tribunal de Palermo, pero que sin duda debió de existir por los motivos que se dicen a continuación. En la relación de causas del año 1600, al final del proceso de Miguel Stayner, la Suprema había anotado que no se le había absuelto *ad cautelam* porque su reconciliación se había producido antes de que se diera la nueva orden[21]. En otros casos posteriores del mismo año, sin embargo, ya se había recuperado. Se pone el ejemplo de Constantino de Dimo, que la recibió «conforme a la

---

[16] Floristán 2020a: 79. Cf. cap. VII.
[17] Teniendo en cuenta que los inquisidores justifican la norma de 1571 por el mismo argumento, es de suponer que en este tiempo el criterio de la Inquisición romana había cambiado.
[18] Diana 1638: 228.
[19] Juan de Rojas Sarmiento fue obispo de Agrigento. Cf. DBE s.v. «Rojas Sarmiento, Juan de» [I. Vicente Maroto].
[20] Rojas 1581: *De haereticis* 113–114.
[21] AHN Inq. lib. 899 f. 61v: «No se le dio la absolución *ad cautelam* porque se depachó antes del nuevo orden dado sobre esto».

nueba y última instruçión del Santo Offiçio dada por los señores del Consejo este presente año de 1600». Constantino, natural de Patras, había sido llevado a Constantinopla con 13 años. Debía de ser de familia con cierta prestancia y medios de fortuna, porque sus padres ofrecieron por él un elevado rescate de 6.000 cequíes que fue rechazado. Sirvió 16 años como jenízaro en el serrallo. El sultán lo casó con la hija de un turco principal y le dio un alto cargo. Con 25 años dejó todo y huyó a Mesina, en donde se bautizó con su familia. En fecha desconocida, posterior al auto público celebrado el 25 de febrero de 1600, fue absuelto *ad cautelam*, se le impusieron penas espirituales y se le ordenó alejarse de las marinas de Sicilia[22].

Los inquisidores justifican el nuevo cambio por el comentario 66 de Peña a la segunda parte del *Directorium*, en el que, aunque opina que el renegado no intencional no es apóstata formal, *de iuris rigore* necesita absolución en el fuero externo, porque el aspecto externo es el de renegado (§ 9). Dice Peña:

> *Adorantes autem Machometum et cetera non excusantur in foro interiori a peccato*] *Et ratio huius sententiae esse potest illa, quam mox subdit auctor, quoniam metus mortis pro fidei defensione et confessione non est metus cadens in virum constantem. An autem qui metu vel alia causa committit exterius aliquid haereticale vel apostaticum, sed tamen fidem interius retinent (sic), sit excommunicatus aut alias censuras incurrat, quasitum est a multis* [...] *Et quamvis in foro conscientiae excommunicatus non sit, secus autem iudicatur in foro exteriori et proinde qui talia facta committunt, et Ecclesiae reconciliantur per iudices ecclesiasticos, et a censuris absolvuntur*[23].

La resolución daba tranquilidad de conciencia tanto a reos como a inquisidores, porque la absolución reparaba el daño ocasionado por el acto externo de la apostasía, como lo habían establecido Eymeric en la parte segunda del *Directorium*, cuestión n.º 41 (*De blasphemis*), puntos 7.º (*Excusationes quorundam reiiciuntur*) y 8.º (*Metus mortis non excusat ab haeresi vel apostasia*), y cuestión n.º 49 (*De apostatis*), punto n.º 5 (*Qui metu mortis fidem abnegant ut paenitentes haeretici recipiendi sunt si revertantur*) tomado de Cayetano[24], y Diana en la misma resolución antes citada. Este dice así:

> *Ex quibus apparet, quod licet in aliquibus casibus metus excuset, tamen ut hoc efficiat, est in iudicio probandum, et ideo ego olim consului quendam*

[22] Floristán 2019a: 90 (cf. cap. VI); 2020a: 95–96 (cf. cap. VII); AHN Inq. lib. 899 f. 62r.
[23] Eymeric-Peña 1578: parte 2.ª, com. 66, f. 335.
[24] Creo que se trata de Tomás de Vio (1469–1534), natural de Gaeta (de ahí el sobrenombre Gaetano, Cayetano), que fue maestro general de los dominicos, cardenal y consejero de los papas, arzobispo de Palermo y Gaeta. Cf. DBI s.v. De Vio, Tommaso [E. Stove]. No he podido localizar la obra citada.

> *Graecum apostatam, qui delatus ab aliis ad Sanctum Officium negabat ex animo apostatasse, sed metu mortis causa; quod cum plene non probaret, consului, inquam, torquendum esse, et si negaret intentionem, abiurare debere de vehementi et ad triremes damnari, ut postea factum fuit*[25].

Distinta era la situación del renegado acusado («testificado») que decía haber apostatado por los malos tratos recibidos o para tener ocasión de huir de sus captores (§§ 10–11). Si sometido a tormento seguía negando la intención, se le exigía abjurar *de vehementi* y se le imponían penitencias saludables, todo ello de acuerdo con lo establecido por Peña en el comentario 59:

> *Quod si non compareant sponte, et confitentur facta haereticalia vel apostatica, pravam autem intentionem negant, tunc super intentione torquentur ut intelligatur an revera ita crediderint necve: et si post torturam legitime adhibitam in negativa persistunt dicentes se non habuisse pravam intentionem, tunc similiter abiurant ut vehementer suspecti. Et verisimile fit eos non habuisse pravam intentionem qui per gravem metum talia commiserunt*[26].

Diana, por su parte, en dos pasajes del citado tratado 7.º, resolución 3.ª añade, tomándolo de Fernando de Castro Palao[27], que en ocasiones también se les imponía la pena de galeras:

> *Extra vero abiurationem puniuntur supradicti aliis poenis arbitrariis dominis inquisitoribus, videlicet pecuniae, triremum, fustigationem, et cetera*[28].

Diana[29], Torreblanca[30] y Rojas[31] se habían manifestado partidarios de relajar a los acusados convictos aunque negaran la intención. La Inquisición española, sin embargo, no practicaba la relajación en este caso, como testimoniaba un

25 Diana 1638: 228.
26 Eymeric-Peña 1578: 323.
27 Fernando de Castro Palao (León, 1581), jesuita, fue censor de la Inquisición. Escribió obras morales que fueron editadas de forma conjunta en siete libros entre 1631 y 1651 bajo el título genérico de *Opera moralia*. Cf. Sommervogel 1890–1900: vol. II, col. 867ss.
28 Diana 1638: 228.
29 Diana 1638: 253–254 (*An inquisitores debeant punire tanquam haereticum facientem ritus haereticales seu proferentem verba haereticalia et negantem intentionem*).
30 Nacido en Córdoba ca. 1580 de familia judeoconversa, estudió en Salamanca y fue rector de la parroquia de San Pedro de Córdoba, familiar del Santo Oficio y abogado de la Real Chancillería de Granada. Cf. Quevedo Sánchez 2015. Aunque nuestro texto identifica el pasaje como el n.º 45 del cap. 8 del lib. 3.º de su obra *Epitomes delictorum*, en realidad se trata del n.º 49 (así en Diana 1638: 253, que lo cita). Reza así: *Unde dum se talia fecisse profitetur, sed pravam intentionem negat, tamquam pertinax negativus est relaxandus curiae saeculari ad punitionem.*
31 Rojas 1581, *De haeretici*, pars 1, 276: *Quod qui factum haereticum confitetur et pravam intentionem et credulitatem negat, tanquam negativus relaxandus sit, etiam si de illo delicto non sit plene convictus.*

pasaje de un tratado manuscrito de Isidoro de San Vicente[32]. Además, el tribunal de Sicilia aplicaba la abjuración *de vehementi* y la pena de galeras, como lo recomendaban Peña y Diana. Pues bien, Jorge de Nicolás no solo había renegado, sino que había practicado el corso contra Mallorca y había vendido en Túnez a 14 cautivos como esclavos. Además, había participado activamente en la defensa del patache en el que iba al ser abordado por las galeras de Sicilia, sin reconocer su origen cristiano hasta que otros lo denunciaron. En estas circunstancias la costumbre de la Inquisición de Sicilia era imponer pena de galeras. En realidad la pena era una mera formalidad, ya que la justicia real y la costumbre del reino preveían el castigo de galeras perpetuas para los convictos de corso. Por ello, una vez dictada la sentencia, aun en el caso de que los inquisidores no lo hubieran condenado a cinco años de galeras, Jorge de Nicolás habría tenido que volver a ellas para el resto de su vida.

Por lo que respecta a la absolución *ad cautelam* (§ 12), la Inquisición de Sicilia no la daba a los renegados acusados, sino solo a los espontáneos. Los inquisidores no encontraban lógico este modo de proceder, pues si unos y otros negaban intencionalidad en la apostasía, o no se había de impartir a ninguno, o se había de dar a todos, porque no había diferencia entre unos y otros, ni en los hechos —la apostasía— ni en la intención, negada por ambos. Así, al confitente espontáneo no se le sometía a tormento y se le absolvía *ad cautelam*; al acusado, en cambio, se le daba tortura *super intentione* y, si la superaba, no se le absolvía *ad cautelam*, cuando tenía en su contra la acusación y no tenía a su favor el atenuante de la confesión espontánea. Por todo ello se manifestaban partidarios de impartir esa absolución también a los renegados acusados, no solo a los espontáneos, y este razonamiento había sido el que les había movido a hacerlo en el caso de Jorge de Nicolás. En su opinión, seguir el mayor rigor les daba seguridad de conciencia, como discurría Eymeric en la cuestión 41, n.ᵒˢ 7 y 8 de la 2.ª parte del *Directorium* (cf. *supra*) y lo refrendaba Peña en su comentario 66:

> *Sed haec Eymerici sententia vera videtur de iuris (ut aiunt) rigore nonnullis concurrentibus, videlicet: ut qui fidem metu mortis abnegat probe causam fidei intelligat, peritus sit, ut theologus, monachus, episcopus et similes personae conspicuae, quibus eam praedicare quasi ex officio incumbat; rursus, ut eam abnegent ubi facile periculum evadere poterant aut ubi maxime eam profiteri tenebantur, diutiusque in tali apostasia perdurant nec statim nacta opportunitate revertuntur et Ecclesiae reconciliari deposcunt; sive quando*

[32] Isidoro de San Vicente († 27.v.1650) fue fiscal de la Inquisición en varios tribunales de España. En 1638 fue nombrado fiscal del Consejo de la Suprema, y en 1642, consejero. Cf. DBE s.v. San Vicente, Isidoro de [R. López Vela-T. Sánchez Rivilla]. No sé a qué tratado se refiere el documento de los inquisidores.

> *non ipsi se ipsos prodiderunt, sed aliorum testimonio legitime convincuntur nec metum probant nec alia quae ad sui excusationem adducunt*[33].

Mencionan un antecedente de 1613, el de Antonio de Francisco, renegado de Pesaro (§ 14). Fue acusado y, sometido a tormento, negó intencionalidad en la apostasía. Se le condenó a abjurar *de levi* y se le impusieron penitencias espirituales. La Suprema advirtió a los inquisidores que podían haberle evitado el tormento y absuelto *ad cautelam*. El reo había demostrado en su defensa que había renegado con la intención de huir y que había salido en corso solo para escapar. Quizás por ello —piensan los inquisidores— la Suprema les había insinuado que podían haber evitado el tormento[34]. Pues bien, si el Consejo había ordenado en 1613 absolver *ad cautelam* a Antonio de Francisco, renegado acusado, lo mismo debía hacerse con los demás. Además, los argumentos que los acusados esgrimían en su favor cuando eran torturados —que la apostasía había sido forzada o fingida con intención de huir— no debían tener tanta validez jurídica como el hecho probado de la apostasía reconocida por ellos mismos, aunque sin intencionalidad. En el caso, aún más grave, de que la intención quedara probada, como había sido el de Antonio de Francisco en 1613 y el de Jorge de Nicolás en 1644, los inquisidores consideraban conveniente dar la absolución *ad cautelam*, como habían hecho con este último.

En resumen, los renegados comparecientes ante el tribunal de la Inquisición eran de dos clases, espontáneos y acusados. En ambos grupos había quienes confesaban y quienes negaban intencionalidad en la apostasía:

1) Los espontáneos no intencionados tenían un proceso más leve. En 1571 se les exigía abjuración *de vehementi* y se les absolvía *ad cautelam*, pero sin penas públicas. En 1580 se eliminaron la abjuración y la absolución y se dejaron solo las penas espirituales. En 1600 se recuperó la absolución *ad cautelam*.
2) Para los espontáneos que confesaban intencionalidad en un principio los inquisidores dudaron entre la reconciliación secreta con sambenito y confiscación o en auto público. Hecha la consulta en 1573, la Suprema se inclinó por la primera, pero sin hábito ni confiscación.
3) A los acusados que negaban intencionalidad incluso bajo tormento se les hacía abjurar *de vehementi* y se les imponían penitencias saludables. Algu-

[33] Eymeric-Peña 1578: 335.

[34] AHN Inq. lib. 899 fs. 487r–488v. La nota marginal de la Suprema en el libro de autos reza así: «q*ue* se pudiera escusar el torm*en*to y contentarse con absolverle *ad cauthelam*, y si buenam*en*te se pudiere, le absuelvan *ad cauthelam*». Sorprende la precisión del informe, cuyas referencias coinciden al pie de la letra con las noticias de la documentación histórica de archivo.

nos autores defendieron su relajación al brazo secular, pero la Inquisición española no la practicó. El tribunal de Palermo, además, les imponía penas de galeras, pero no les daba la absolución *ad cautelam*, lo que extrañaba a los inquisidores.

4) El caso más grave era el de los renegados acusados que confesaban apostasía consciente e intencional. El corso y el maltrato a los cautivos cristianos eran circunstancias agravantes de su delito.

Apéndice documental

1. AHN Inq. lib. 902 fs. 176r–179v

[f. 169r] Sobre | la justificaçión de la abjuraçión *de vehementi*,| galeras y absoluçión *ad cautelam* en que | Gorge de Nicolao renegado fue condenado | en la Inq*uisici*ón de Siçilia el año de 1644.|

§ 1. [*In marg*.: Discúrrese aquí en | este primero punto | porq*ue* influye en el | q*ue* se sigue.|]

El renegado spontáneo que niega la intención no ha|viendo testificaçión contra él, se absuelve *ad cautelam* y | se le imponen penitençias saludables.|

§ 2. En la Inqq*uisición* de Siçilia se platicaba que los spontáneos | abjuraban *de vehementi* y eran absueltos *ad cautelam* | conforme una orden del Consejo del año 1571 que es como | se sigue:|

«Y en lo que consultáis si a los renegados que vienen a | ese Santo Offic*i*o se les deve dar tormento o no sobre la | intención, a pareçido que quando vinieren de su voluntad | a confesar sus delitos sin estar testificados, abjuren *de* | *vehementi* y los absolváis *ad cautelam*. Madrid 17 de | hener*o* 1571. Liçen*cia*do D. Rodrigo de Castro, licen*cia*do Fran*cis*co | de Soto Salazar, licen*cia*do Juan de Ovando, licen*cia*do Hern*an*do de | Vega de Fonseca. Está en el libro de Acordadas sobre instru|çiones fol*io* 131.|»

§ 3. Púdose mover entonçes el Cons*e*jo, en quanto a la abjuraçión | *de vehementi*, por la doctrina de Peña ad Eymerico p*ar*te 2ª | comm*entari*o 59 v*ersu*s *Sed videamus* fol*io* 323. Refiere lo mismo | Diana p*ar*te 4 tract*atus* 7 resolut*io* 3ª. Y por el estilo de la Inquisizión | de Roma, donde a todos los spontáneos se le<s> da abjuraçión | *de levi* o *vehementi* según la sospecha que naçe del delito.| Y en quanto a la absoluçión *ad cautelam*, siguiría el estilo de | la Inqq*uisici*ón de Roma, donde no solo se da a los renegados | spontáneos que niegan la intençión, sino tanvién a los | spontáneos de delitos que no contienen sino sospecha *de* ||[f. 169v] *vehementi*, como se reconoce ordinariamente en los spontá|neos que

compareçen allí de Sicilia, cuyas copias se remi|ten al tribunal para si están prevenidos.|
§ 4. Pero después, el año de 1580 mandó el Consejo que no ab|jurasen *de vehementi* ni los absolviesen *ad cautelam* y que | solo les pusiesen penitencias spirituales, como consta de la | carta que se sigue:|

«Entre otras personas penitençiadas en esa Inqq*uisici*ón contheni|das en las causas despachadas en el tribunal, parece que | lo fueron Manoli Mambriz, natural de Candía, Juan de | Evangelio e otros que de su voluntad, sin estar testifi|cados, vinieron a ese Santo Offi*ci*o y confesaron haver re|negado la fee cathólica en tierra de moros y hecho | algunas çeremonias de la secta de Mahoma negando | la intençión, y por ello les hiçistes sus proçesos y mandastes | abjurar *de vehementi* y que fuesen absueltos *ad cautelam* | y cumpliesen otras penitençias, fundándoos, según deçís, en | una carta de 17 de hen*er*o de 1571, no embargante que | en los apuntamientos que se hiçieron en la relaçión que | de esa Inqq*uisici*ón se envió de las causas determinadas | en ella por todo el año 1576, haviéndose hecho lo mismo | con Jacome de Cusma, natural de Córçega, y otros re|negados, se mandó que si no havía más que sus confe|siones, se le quitase la abjuraçión *de vehementi*, y que | los tales, no haviendo testificaçión, sino viniéndose ellos,| no se les hiçiese abjurar, antes se les diese su penitençia | como allí se refiere. Y todo visto, se a acordado se quite | la abjuraçión *de vehementi* al d*ic*ho Manoli y a todos los | semejantes que se sentençiaron, así en el tribunal como | en la visita que vos, el inquisidor Peña, heçistes. Como | va apuntado en cada causa, cumplirse ha así.|
§ 5. »Y de aquí adelante, pareçiendo en ese Santo Offi*ci*o de su | voluntad semejantes renegados sin estar testificados,| reçivirles heys amorosamente, tomándoles sus confesiones ||[f. 170r] en forma y haçiéndoles las preguntas y repreguntas ne|çesarias para que declaren enteramente la verdad, ad|virtiéndoles del peligro en que quedan si no la diçen. Y | confesando haver sido hereges formales con creençia | y pertinaçia, con solas sus confesiones, sin haçerles más | proçesos salbo proveyéndolos de curador en caso que | sean menores, los admitiréys a reconçiliaçión en forma | en la audiençia sin hávito ni confiscaçión de vienes,| inponiéndoles algunas penitençias spirituales.|
§ 6. »Y si muy amonestados y advertidos negaren la inten|çión, se le podrán inponer algunas penitençias spirituales,| mandándoles no lleguen a la costa de la mar con las | leguas que os pareçiere, y haçiéndolos instruir en las | cosas de n*uest*ra santa fee cathólica, sin mandarlos | abjurar *de vehementi* ni absolver *ad cautelam*, pues | la absoluçión es de ningún effecto no confesando haver | sido hereges. Y esta orden se guardará sin embargo | de lo conthenido en la carta del año 1571, procurando | tratarlos caritativamente para animar a otros que |

vengan a haçer lo mismo. En Madrid, a 20 de julio | 1580. Licen*cia*do Temiño, liçen*cia*do D. Gerónimo Manrrique,| liçen*cia*do Salaçar, d*octo*r Juan de Llano de Valdés. Está supra | f*oli*o 136.|»

§ 7. Para mandar que los renegados spontáneos que | niegan la intençión sin estar testificados no abjuren | conforme el orden del año 571 y la doctrina de Peña,| Genuensis y Diana d*icta* resolut*io* 3 in p*rincipi*o pudo moverse | el Consejo en una raçón muy piadosa en que tanvién | pareçe que concurre mucho de derecho, porque en ellos | la misma spontanidad obra lo que la abjuraçión *de* | *vehementi* en los que no lo son, supuesto que quando | vienen spontáneamente, detestan la secta de Mahoma ||f. 170v y abraçan la religión cathólica, y por esto se deve de | haver introduçido en la Inquisiçión de España, contra lo | que se platica en Roma, que a los spontáneos sospecho|sos *de levi* o *de vehementi* no se les da abjuraçión, con|tentándose con la spontanidad. Y en quanto mandó que | no le diesen absoluçión *ad cautelam* a los renegados spon|táneos que niegan la intençión, se movió en la misma | raçón que se refiere, pues la absoluçión es de ningún | effecto no confesando haver sido hereges, como lo | refiera Roxas *De hereticis* par*te* 1ª nº 5 et num*er*o 114 | y 123. Pues la absoluçión ha de ser de heregía | o apostasía formal. Diana d*icta* resolut*io* 3 v*ersu*s *Non desi*|*nam* et seq*uentes*|.

§ 8. [*In marg*.: Este orden no se a hallado | hasta aora en los libros,| pero pareçe que le hubo si|gún las noticias sig*uien*tes.|]

Pero después, el año de 1600 vino orden del Cons*ej*o para | que a los renegados spontáneos los absuelban *ad cau*|*telam*, como pareçe de la relaçión del año 1600 que | está en el libro de Relaçiones fol*io* 216 y allí fol*io* 236 | en Miguel Stayner renegado, donde al final diçe: «no | se le dio absoluçión *ad cautelam* porque se despachó | antes del nuevo orden dado sobre esto». Y así a Constan|tino de Dimo y otros de aquel auto que se votaron des|pués, se le dio la absoluçión *ad cautelam*, como pareçe | del libro de spontáneos del año 1600 en el voto contra | el dicho Costantino fol*io* 275 ibi: «que el dicho Costantino | de Dimo sea absuelto *ad cautelam* conforme a la nue|ba y última instruçión del Santo Offiçio dado por los | señores del Consejo este presente año de 1600».|

§ 9. Este orden del Consejo para que absuelban *ad cautelam* | los inqq*uisido*res a los renegados spontáneos que niegan la | intençión se pudo fundar en la doctrina de Peña 2ª p*ar*te | comm*entari*o 66 v*ersu*s *Adorantes Mahometum*, donde aun|que inclina verdaderamente en que el renegado que | no tiene intençión no es apóstata formal y que así no ||f. 171r neçesita de absoluçión, con todo no deja de inclinar *de* | *iuris rigore*, que es lo más seguro en esta parte, a que | en el fuero exterior tenga neçesidad de absoluçión,| porque no juzga *de ocultis* la Iglesia, que solo lo | ve renegado. Y ora sea por esta raçón o porque por | el

hecho exterior de apostasía se incurra en excomu|nión, pareçe que el orden del Consejo fue muy prevenido | para mayor siguridad de la conçiençia, pues con esta | absoluçión *ad cautelam* se repara el daño que pudo | causarle aquel acto exterior del renegar, como lo | considera Eymerico 2ª p*ar*te quest*io* 41 nº 7 et 8º y | quest*io* 49 nº 5, ex Cayetano 2 p*ar*te quest*io* 94 num*er*o 1º.| Y lo reparó Diana 4 p*ar*te tract*atus* 7 resolut*io* 3 v*ersu*s *Neque adversus*.

* * *

Al renegado que no es spontáneo | y niega la intençión en el tormento, se le impone | abjuración *de vehementi* y alguna vez,| según las çircunstançias del caso, se le suelen | dar galeras. Y aora se duda si le an de | absolver *ad cautelam*.|

§ 10. A los renegados no spontáneos que niegan la intención | y diçen que lo hiçieron de miedo por no ser maltratados | y tener comodidad de venirse a tierra de christianos | se les da tormento *super intencione* y, si todavía per|sisten negándola, abjuran *de vehementi* y se le impo|nen algunas penitençias saludables sigún la calidad | de la persona, hedad y çircunstançias del caso, conforme | la doctrina de Peña 2ª p*ar*te comm*entari*o 59 v*ersu*s *Quod si* | *non compareant sponte*. Y Diana 4 p*ar*te tract*atus* 7º resolut*io* | 3ª añade ex doctrina Palai que alguna vez se | suelen dar galeras, ut videre est in v*ersu Extra vero* ||f. 171v *abiurationem* et v*ersu Neque adversus* in fin*e* et v*ersibus* seq*uentibus*. Y aun|que en la resoluçión 34 dice este autor que estando convictos | con plena testificaçión, deven ser relajados los que confie|san el hecho y niegan la intençión por parecer diminu|tos, Torreblanca *De mag*. lib. 3 cap. 8 nº 45, Roxas *De* | *hereticis* p*ar*te 1 a num*er*o 276, ubi num*er*o 108 agit de rene|gatiis, en la Inqq*uisició*n de España no está en uso esto como | lo diçe el señor D. Isidoro de San Vicente en su m.s. | cap*ítulos* 351 y 3. Y la Inquisiçión de Siçilia está oy en | aquel estilo de Peña y se platica cada día la abjurazión | *de vehementi* y galeras como refiere Diana d*icta* resolut*io* | 3ª v*ersu*s *Neque adversus* et sequenti. Y en esta conformidad | fue condenado este reo a que abjurase *de vehementi*.|

§ 11. Y fue condenado tanvién en çinco años de galeras,| porque no solo renegó, sino que vino en corso contra | christianos y se halló en la toma de 14 entre hombres,|niños y mugeres de Mallorca, que después vendieron | en Túnez, y porque quando reconoçieron la galera | que los tomó en el mar de Trapana, deviéndose ale|grar y desearlo, se quedó sobre cubierta con los | moros a defenderse, sin haver dicho que era chris|tiano, hasta que los christianos que venían en el | patache de moros dijeron que era renegado. Y | quando concurren estas

çircunstançias, siempre se le | an dado galeras en Sicilia. Diana d*icta* resolut*io* 3 v*ersu*s | *Extra vero* et v*ersu*s *Neque adversus* in fin*e* et v*ersu*s seq*uentes*. Y | en esto de las galeras a que le condenó el tribunal no | ay que haçer mucho reparo porque de verdad se ponen | más por formalidad de la sentençia que por castigo, por|que todos estos renegados que vienen en corso tienen | galeras perpetuas por ley real y observançia deste | reyno, y aunque no se las huviera dado el tribunal,| no por eso dexara de tenerlas, pues leída la sentençia,||[f. 172r] se havía de restituir a la galera de donde se sacó, y en ella | es fuerça que sea galeote de por vida sigún el orden | del rey.|

§ 12. El absolver *ad cautelam* a los renegados no spontáneos | no se a platicado en Sicilia hasta aora, pero no se sabe por qué,| pues no pareçe que se les deve negar, como no se niega a los | spontáneos, supuesto que entrambos renegaron y entram|bos niegan la intençión, de manera que o no se le a de dar | absoluçión a los unos, o se le a de dar a entrambos, pues no ay diferencia | en el hecho ni en la intençión: niégala el | spontáneo contra quien no ay informaçión, no se le da tor|mento, pero le absuelben *ad cautelam*; niégale el no spon|táneo dándole tormento y le vençe, y no le dan absoluçión,| y pareçe que con más raçón se le havía de dar a este que | al otro porque tiene de más contra sí la testificaçión y | de menos la spontanidad. Y así pareçe que al renegado | no spontáneo que niega la intençión se le a de dar tan|vién la absoluçión *ad cautelam* como se le da al spon|táneo por las raçones referidas en el num*er*o 9.|

§ 13. Y de aquí se movió el tribunal de Siçilia a mandar | absolver *ad cautelam* al dicho Gorge de Nicolao, pues | para lo más siguro de la conçiençia no es inconviniente | seguir el mayor rigor, en que discurría Eymerico 2.ª p*ar*te | quest*io* 41 nº 7 y 8, ubi Peña com. 66 v*ersu*s *Sed haec Ey|merici sententia*. Y Diana d*icta* resolut*io* 3ª v*ersu*s *Neque ad|versus*.|

§ 14. Y en quanto a la absoluçión *ad cautelam*, ay tanbién un egenplar | en el tribunal en que el Cons*ej*o el año 1613 le mandó dar | a Antonio de Fran*cis*co, renegado natural de Pasaro en el | Estado de Urbino, el qual no siendo spontáneo y estando tes|tificado, negó la intençión, diósele el tormento y le vençió, y | haviendo sido el voto que abjurase *de levi* y se le inpusie|sen penitençias spirituales, vino respondido por el Cons*ej*o | al margen de la relaçión deste hombre que se pudiera | escusar el tormento y contentarse con absolverle *ad* ||[f. 172v] *cautelam*, y que si buenamente se pudiese, le absolvie|sen *ad cautelam*, como pareçe en el libro de Relaçiones | de causas para el Cons*ej*o fol*io* 636 y 640.|

Pudo moverse el Cons*ej*o para escusarle el tormento por|que probó este hombre en las defensas que el haver rene|gado havía sido solo con intençión de huyrse, y que sienpre | se havía tratado como christiano, y lo deçía a los

christia|nos y acudía a sus conversaçiones, mostrando en Argel y | declarando su intençión, haviendo probado tanvién que | el haver venido en corso fue por huyrse y venir a tierra | de christianos.|

Y siendo así que este hombre negó la intençión en el tor|mento y que hiço estas defensas, con todo, no siendo spon|táneo, mandó el Cons*ej*o que le absolviesen *ad cautelam*, luego | por la misma raçón se a de dar la absoluçión *ad cautelam* | a los demás que no fuesen spontáneos, pues no ay razón de | diferençia, antes muchos más motivos para haçerlo, pues | ordinariamente casi siempre no prueban estas çircunstan|çias de que renegaron sin intençión, por fuerça y por huyrse,| sino con deçirlo ellos a lo más en el tormento, que no es prue|ba tan relevante contra la formalidad de un hecho de apos|tasía probado con testigos y confesado por él, aunque sea ne|gada la intençión. Y quando esta intençión estubiese probada | bastantemente, sin embargo será bien que se le dé la absoluz*i*ón | *ad cautelam* como se le dio al d*ic*ho Antonio de Fran*cis*co y | se a platicado ahora en persona deste Gorge de Nicolao,| pues eso es lo más siguro, si no es que parezca otra cosa | al Cons*ej*o, cuya resoluçión será lo más conveniente. Pa|lermo y marҫo 12 de 1645.|

IX

Renegados griegos ante el Santo Oficio: expedientes destacados (siglos XVI–XVII)*

1. Introducción

La presencia temporal o estable de individuos o grupos de población griega[1] en los territorios de la Monarquía Hispánica durante el Renacimiento implicaba, como es lógico, su sometimiento a los tribunales de los reinos, entre ellos, el del Santo Oficio. No son pocos los procesos que conocemos abiertos contra griegos por los diversos tribunales territoriales de la Inquisición española. Los delitos más frecuentes que se les imputaban eran los de apostasía y «proposiciones» (i.e. herejía). En el primer grupo es famoso el proceso seguido en 1582 contra Demetrio Focas y Miguel Rizo Carcandil, amo y fámulo, naturales de Atenas, ante el tribunal inquisitorial de Toledo por la práctica y encubrimiento, respectivamente, de ritos islámicos, en el que intervino El Greco como trujamán[2]. En este campo de la apostasía, en los últimos años he estudiado diversos casos de renegados griegos y albaneses que comparecieron ante los tribunales de las Inquisiciones española o romana[3]. La mayoría lo hizo de forma espontánea, pero otros lo hicieron acusados por diversos testigos[4].

Por lo que respecta al otro campo mayoritario de los delitos de que se acusó a los griegos, el de las proposiciones heréticas, los temas que estuvieron en su origen fueron los habituales en las controversias teológicas entre griegos y latinos:

* *Erytheia* 42 (2021) 209–247.

[1] Empleo el término «griego» en sentido confesional para designar a los cristianos orientales de rito griego. Engloba, por tanto, otras nacionalidades modernas, como la albanesa o chipriota.

[2] De Andrés 1988; Sierra 2005: 306–308, n.os 282–284.

[3] Floristán 2019a, 2020a (cf. caps. VI y VII). En el reino de Nápoles, aunque bajo soberanía de la corona, no existió la Inquisición española, por lo que las comparecencias de renegados se hacían ante el tribunal de la Inquisición romana.

[4] Sobre las diferencias en la calificación de los hechos y, por tanto, en las penas impuestas entre las comparecencias voluntaria y forzada, cf. Floristán 2021b (cap. VIII).

el *filioque*, el primado papal, el purgatorio, etc. Otras acusaciones versaban sobre cuestiones no de naturaleza doctrinal, sino disciplinaria: el rechazo de las indulgencias papales, la negación a recibir el crisma de manos de los obispos latinos, la conservación de la eucaristía durante largos periodos de tiempo, la limpieza y decoro de los templos, paramentos y vasos sagrados, etc. También en este campo encontramos procesos de gran interés, como el abierto en 1581 contra Atanasio Rasia, un monje basilio natural de Mesina, pero de ascendencia modonea, al que los jurados de Llana del arzobispo (actual Piana degli albanesi) habían llamado para ejercer la cura de almas, que encontró dificultades con las autoridades eclesiásticas latinas cuando fue examinado *de vita, sufficientia et dogmatibus*[5]. Cuatro décadas antes había tenido lugar el proceso contra Manuel Accidas, cabeza de una ilustre familia de copistas y corredores de códices griegos activa en Italia en la segunda mitad del siglo XVI. Este proceso sentó las bases de la que sería la política española con las comunidades griegas en materia religiosa durante los siglos XVI y XVII, una política de tolerancia discreta por la que se les permitía mantener sus creencias y ritos sin airear en público sus diferencias ni dar pie al escándalo. Como Accidas, en 1699 fue acusado de proposiciones heréticas Hilarión Cuculis, natural de la isla de Zante y abad electo del priorato que el monasterio de Sta. Catalina del Monte Sinaí tenía en Mesina[6]. Otro proceso destacado fue el seguido en la Inquisición de Lima en los años de 1695–1696 contra José Georgirenes, arzobispo de Samos, que fue investigado por extralimitarse en sus funciones episcopales[7]. En otros casos se incoaron expedientes contra clérigos o frailes griegos por delitos más banales. Tal fue el caso de Nicéforo de Éfeso, abad del monasterio atonita de Esfigmenu, acusado ante la Inquisición de Valencia en 1621 de haber traducido un libro griego de quiromancia y sortilegios que contenía invocaciones diabólicas, o el de fray Dionisio Condilis, religioso del monasterio de San Juan Evangelista de Patmos, que fue acusado de bestialismo[8].

El objetivo de este estudio es reconstruir un puñado de procesos inquisitoriales instruidos por diversos tribunales de la Inquisición española contra griegos por apostasía. La conservación de los expedientes, bien completos, bien en resúmenes más o menos amplios y detallados, nos permite esa reconstrucción. Pero antes de entrar en materia, para información y gobierno del lector quiero ofrecer un breve resumen de las fases constitutivas de un proceso inquisitorial.

Desde el punto de vista formal, los procesos inquisitoriales revestían un for-

5 Floristán 2019b (cap. II).
6 Floristán 2020b (cap. IV).
7 Martínez Carrasco 2020.
8 Floristán 2019c (cap. III).

mato rígido que apenas cambió con el paso de los años[9]. Eran concebidos, en parte como actos penitenciales públicos, en parte como juicios con una acusación y una defensa. Habitualmente se abrían con la denuncia de uno o varios testigos que habían visto u oído al acusado hacer o decir algo contrario a la fe o a la moral. Si los testimonios eran coincidentes y verosímiles y el delito era competencia del Santo Oficio, se procedía a la detención del acusado y a su puesta en la cárcel secreta del tribunal sin informarle de los delitos que se le imputaban. A continuación se abría la primera fase del proceso, la de las comparecencias del reo ante el tribunal por orden de este o a petición del propio acusado. En ellas se le exhortaba a hacer examen de conciencia y a preguntarse si él o alguien en su presencia había dicho o hecho algo contrario a la fe, y se le amonestaba a descargar su conciencia y a confesar la verdad. Las comparecencias, por ley, debían ser al menos tres. Con frecuencia, sin embargo, se sobrepasaba este número, en un intento de que el reo admitiera su culpa y pidiera clemencia. Concluida esta primera fase, se abría la segunda, que tenía un formato más judicial. El fiscal presentaba la acusación formal, que incluía una relación de los delitos imputados al reo, y hacía pública su petición de pena. Se publicaban también, en este caso de forma anónima, los testimonios inculpatorios, que previamente los testigos habían ratificado en una segunda comparecencia tras la que abría el proceso. Después se ofrecía al acusado la posibilidad de contestar punto por punto a ambos escritos, el del fiscal y el de los testigos. Se le asignaba un defensor, cuya labor se reducía en la práctica a exhortarle a decir la verdad, en un intento continuo de que fuera el propio acusado quien admitiera su culpa. A veces se le sometía a tortura («cuestión de tormento») para arrancarle esa confesión. Además, a lo largo del proceso se iban añadiendo las pruebas y testimonios que hubieran podido aparecer durante su instrucción. Todo ello hacía que esta se alargara durante meses, a veces años. Una vez reunidas todas las pruebas y tras las deliberaciones pertinentes, el tribunal emitía un veredicto, que podía ser condenatorio, exculpatorio o mixto, es decir, parcialmente condenatorio y parcialmente exculpatorio. Las penas impuestas, que variaban en función de los delitos probados y sus circunstancias atenuantes o agravantes, iban desde la relajación al brazo secular (es decir, la entrega del reo a la justicia civil para su ejecución) hasta castigos públicos (azotes, paseo en un pollino con coroza, mordaza, vela, etc.), pasando por penas de cárcel más o menos prolongadas o condena a galeras. En algunos delitos, como el de apostasía, eran frecuentes las penitencias espirituales, como la confesión y comunión en determinados días del año, el rezo de oraciones, la reclusión en un monasterio para ser instruido,

[9] Puede verse una minuciosa y completa descripción de las fases del proceso judicial en Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. II, pp. 334–558 [B. Aguilera].

etc. Por la naturaleza pedagógica y ejemplarizante de los procesos inquisitoriales, muchas de estas penas no buscaban tanto la reparación del delito, como extender un temor difuso y escarmentar a determinados grupos de población, como los judaizantes e islamizantes.

2. Jorge / Saban de «Achilo» (Pomorie)

Uno de los procesos inquisitoriales más notables abierto contra un renegado griego que hemos conservado, por el número de los testigos, la actitud del reo y su duración, fue el seguido a partir de 1679 contra Jorge-Saban (Sabas en la mayoría de nuestros documentos), natural de «Achilo» en el Mar Negro[10]. La ciudad se corresponde con la actual Pomorie (᾿Αγχίαλος, Anquíalo) en la provincia de Burgas (Bulgaria)[11]. Jorge fue reconocido por unos testigos entre la chusma de la galera capitana de Sicilia. Se hacía pasar por turco de nación. Quienes lo reconocieron, sin embargo, sabían que había sido cristiano, por lo que debía comparecer ante el Santo Oficio. Depusieron contra él, en Mesina y en Malta, 15 testigos entre febrero de 1679 y enero de 1680[12]. Por sus testimonios sabemos que Jorge había estado en Trípoli de Berbería al servicio de un bajá renegado griego llamado Osmán, que era el guardián del puerto. Hacía vida en libertad y frecuentaba la iglesia de San Jorge de los griegos, pero era mal cristiano, «maltratando y persiguiendo a los christianos esclabos y cautivos». Cuando murió Osmán, Jorge renegó y adoptó el nombre de Murad. Según algunos testigos, su amo fue ahorcado a consecuencia de una rebelión y a Jorge le quitaron 8.000 escudos, le dieron 700 azotes y lo encarcelaron. Es probable que estos hechos fueran el detonante de su apostasía. Otro testigo afirmó que, tras la muerte de su amo, Jorge se había casado con su viuda. Luego los turcos lo desterraron a Túnez, en donde se dedicó al corso. Apresado por un barco liparote, fue vendido al rey de España con otros 17 turcos y puesto al remo en la

[10] AHN Inq. leg. 1748 exp. 32. Consta de 71 folios. Dieron algunas noticias de él Bennassar (1989: 374–375 y 495–496) y Gonzalez-Raymond (1992: 85, 223). Sobre los renegados más irreductibles, como fue este caso, cf. Gonzalez-Raymond 1992: 222–228.

[11] Cf. TIB vol. VI, 175–171. Anquíalo fue un importante centro del comercio veneciano y genovés en los siglos XIII y XIV. En las fuentes y portulanos de la época se encuentran diversas variantes gráficas de su nombre griego (Aquilo, Asilo, Lacilo, Axelo, Achilos, Achelos, etc.), algunas de la cuales es posible que deriven del nombre del río Aqueloo (Ἀχελῷος, actual Aheloy), que desemboca en el Mar Negro unos km al norte de la ciudad (*ibid*. pp. 160–161).

[12] A modo de inventario, estos son sus nombres y condiciones, salvo tres que no figuran en el expediente: Vito de Liberto, de Palermo, de 23 años; Carlos Gialante, de Malta, de 33 años; Giuseppe Cabarreta, de Malta, de 55 años; Francesco Brancato, de Malta, de 42 años; Giovanni Imbroglia, de La Valeta, de 54 años; Gratio Damato, de La Valeta, de 37 años; Flaminio griego, de Malta, de 40 años; Alonso Galia, de La Valeta, de 34 años; Alonso Gat, del casal Zabugh y habitante de La Valeta, de 28 años; Pedro Muscat, del casal Atad, de 46 años; José Callus, del casal Zonico, de 53 años; Mario caloiro, del casal Zonico, de 52 años.

galera capitana de Mesina. Cuando fue reconocido por sus acusadores, intentó disimular su origen hablando en turco a los que le llamaban por su nombre cristiano y pidiéndoles que no lo delataran. Giuseppe Cabarreta, soldado de la galera de San Pedro de Malta, relató así su encuentro con Saban en Mesina:

> Fue a verle y dio gracias a Dios, viendo que un tan grande enemigo de los christianos huviesse venido a parte donde pudiesse ser castigado por sus herrores y maltratamiento hechos a los cristianos, y con efecto lo halló en dicha galera y le dixo: «Ha venido el tiempo de purgar vuestros pecados, como yo purgué los míos por tiempo de treinta años de cautiberio; pero yo por gracia de Dios siempre professé y confesé la ley santa de Gesu Christo, mas tú la has negado». Y el dicho Jorge, que ahora se llama Saba, le rogó que por amor de Dios no dixesse cosa alguna.

Tras su detención, el 25 de febrero de 1679 Saban fue puesto en la cárcel secreta de la Inquisición de Palermo acusado de apostasía y herejía formal.

Las comparecencias ante el tribunal comenzaron el 2 de marzo. De entrada, se negó a jurar ante un crucifijo y lo hizo a la manera turquesca, levantando el índice de la mano derecha y vuelto hacia Oriente. Afirmó tener 49 años, ser natural de «Xillos» en Anatolia y llamarse Saban de Marenigro. El expediente lo describe como alto y robusto, pero no grueso, de piel clara, pelirrojo, con bigote rubio y cara picada de viruela. Saban declaró que todos sus antepasados habían seguido la ley de Mahoma. Había vivido con sus padres hasta los 15 años y luego se había hecho soldado en Trípoli, donde había estado diez años. Por una rebelión contra el bajá de la ciudad fue expulsado a Túnez, en donde se dedicó a la piratería hasta su captura. En definitiva, la estrategia defensiva de Saban consistía en negar su condición de renegado y el nombre cristiano de Jorge que le daban sus acusadores. Hay que tener en cuenta que el maltrato de los cautivos cristianos y el corso contra los territorios de la cristiandad eran circunstancias agravantes del delito de apostasía. Por el contrario, si demostraba que era turco de nación, estos agravantes desaparecían, porque se entendía que eran consustanciales a su condición de tal.

Entre los días 2 y 6 de marzo Jorge-Saban recibió las tres moniciones preceptivas para que confesara la verdad, pero se mantuvo firme en su primera declaración. El inquisidor fiscal lo acusó de «herético formal, appóstata de la fe, renegador della, y haciéndose turco», y pidió para él las penas más severas, incluido el tormento para arrancarle una confesión. Jorge rechazó la acusación alegando que siempre había sido turco, que si alguna vez había maltratado en Trípoli a cautivos cristianos, había sido por las faltas de éstos, que había prac-

ticado la piratería contra la cristiandad como turco que era, que había dicho la verdad y que, si era torturado, lo sobrellevaría con paciencia. Se le asignó abogado, que le instó a confesar la verdad y pedir una penitencia, prometiéndole que se la darían con clemencia. Jorge se mantuvo firme en su postura y pidió ser absuelto y recibir una penitencia leve por los delitos de malos tratos y corso que había admitido.

Entre tanto, durante su estancia en la cárcel Jorge-Saban protagonizó varias agresiones consumadas o fallidas contra los ministros de la Inquisición que debilitaron su posición. Al teniente de alcaide le dio un golpe en el ojo. En una ocasión, cuando iba a ser conducido ante el tribunal, le descubrieron una piedra escondida bajo el capote, que se resistió a entregar. Preguntado para qué la quería, contestó que «le servía para matar los piojos, y que la llevava porque quando le reconociessen el calabozo, no se la quitassen». En una inspección de su celda se descubrió que había sacado un ladrillo de la pared. Todos estos agravantes —plan de fuga, pertinacia en el error, intento de agresión al tribunal— se incorporaron a un segundo pliego acusatorio que presentó el fiscal. Tras un largo proceso de confirmación de los testimonios, publicación de éstos, respuesta de Jorge a los testigos, comparecencias del acusado en presencia de su abogado, exhortaciones al acusado para que se retractara, etc., en su última comparecencia el 26 de agosto de 1680 Saban siguió manteniendo «que era turco y que como tal deseava morir y que el tribunal atendiesse a ahorcarlo por un pie, cortarle la cabeza o hacer lo que le pareciesse, porque él no tenía defensiones que hacer ni tenía persona alguna que lo conociesse de su país ni de otra parte, porque era turco del Mar Negro y como tal quería morir». Jorge se jugó todo a la carta de negar la apostasía que, de haber triunfado, le habría eximido de toda pena y lo habría restituido a su condición anterior de galeote. Los testimonios en contra, sin embargo, eran abundantes y sólidos, por lo que el tribunal consideró su pertinacia como agravante. El 26 de octubre de 1680 se votó la sentencia definitiva: salida en auto público de fe con las insignias de hereje formal, lectura de la sentencia, relajación al brazo secular por su pertinacia y el tiempo transcurrido en el error y confiscación de bienes. La sentencia, no obstante, debía ser confirmada por el Consejo Supremo de la Inquisición, por lo que los inquisidores enviaron a Madrid una copia de la documentación del proceso con una carta de remisión fechada el 7 de noviembre[13]. En ella el inquisidor fiscal, Cosme Manuel Ovando, no se mostraba optimista sobre una posible retractación del reo: «es tanta la pertinacia deste reo, que no podemos persuadirnos a que se convierta aunque esté muchos años en la cárcel, porque mientras más se le predica y procura

[13] Esta copia es la que nos ha permitido conocer los detalles del proceso, ya que el expediente original pereció en el incendio del archivo del tribunal de la Inquisición de Sicilia ordenado en 1783 por el virrey Caracciolo.

persuadir, más se irrita contra Jesucristo N*uest*ro Señor, de forma que prorumpe en blasfemias orrendas».

La Suprema no se dio excesiva prisa en estudiar el caso. Ante la falta de respuesta, el 17 de abril de 1681 los inquisidores de Sicilia pidieron al inquisidor general Diego Sarmiento de Valladares (1669–1695)[14] que les confirmara la recepción del expediente; en caso contrario harían otra copia. Informaban de paso que el reo seguía tan obstinado como al principio y que las constantes moniciones que se le hacían no servían de nada[15]. Tal como sospechaban los inquisidores de Palermo, el expediente se había extraviado por motivos que desconocemos, por lo que el 8 de julio de 1682, veinte meses después de la primera, tuvieron que enviar una segunda copia. En el escrito de remisión, así como en otra carta posterior del 8 de enero de 1683, volvían a decir que las continuas amonestaciones que hacían a Jorge no aprovechaban nada, antes bien, aumentaban su pertinacia y blasfemias, si bien muchas no se entendían por decirlas en árabe. En carta del 25 de mayo de 1683, cuando Saban ya llevaba cuatro años largos recluido, los inquisidores recalcaron la gran cantidad de recursos que habían gastado sin fruto en la investigación de su caso y pidieron una vez más que se tomara una decisión sobre él[16].

Mas la Suprema no había permanecido inactiva durante ese tiempo. El 30 de octubre de 1682 había ordenado la remisión del proceso al inquisidor de Corte Bartolomé de Ocampo y Mata[17] para que investigara, entre los griegos y armenios residentes en Madrid, si la iglesia de Trípoli era católica o cismática, a quién obedecía, si alguien conocía al reo y si era católico, cómo bautizaban los griegos en Trípoli y qué vestimenta y señales externas llevaban. El 31 de marzo de 1683 comparecieron ante Antonio Balaguer, comisario del Santo Oficio, José Georgirenes, arzobispo de Samos residente en Madrid (cf. *supra*); su criado Miguel Romano, griego de Melos, y Jacome Mengel, griego de Naxos. El 30 de mayo lo hizo Joseph Domingo, natural de Malta, asistente del embajador de Malta, y el 1 de junio, Leonardo Attardi, también de Malta. A los cinco testimonios se sumó un papel que dio el propio embajador de la Orden de San Juan. Las respuestas de todos ellos a las preguntas de la Suprema fueron semejantes. La mayoría se refiere a Trípoli de Siria, no de Berbería, porque en esta última no vivían griegos,

[14] Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. iii, pp. 271–272; DBE s.v. Sarmiento y Valladares, Diego [I. Mendoza-T. Sánchez].

[15] AHN Inq. lib. 895 f. 72 = f. 74.

[16] AHN Inq. lib. 895 f. 134. Sobre la disminución de la actividad propiamente inquisitorial y la instrumentalización política del Santo Oficio siciliano en la segunda mitad del siglo xvii, cf. Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. iii, pp. 1196–1203 [M. Rivero].

[17] Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. iii, p. 383; DBE s.v. Ocampo y Mata, Bartolomé [R. López-T. Sánchez].

salvo algún forastero. En Trípoli de Siria, por el contrario, todos los cristianos eran llamados «griegos» y estaban sujetos al patriarca de Antioquía. Coincidieron en afirmar que la mayoría era cismática y que tenía las discrepancias doctrinales y disciplinarias habituales (*filioque*, purgatorio, primado). Georgirenes, sin embargo, señaló que entre ellos había algunos católicos. Por lo que respecta a la fórmula bautismal, todos coincidieron en que en Siria se empleaba la versión pasiva de la Iglesia griega (*baptizatur servus Christi*…) en lugar de la activa de la latina (*ego te baptizo*…). Finalmente, convinieron también en que las vestimentas turca y griega eran semejantes, y que la única diferencia estaba en que los griegos no se afeitaban la cabeza y llevaban el turbante azul, mientras que los musulmanes lo llevaban blanco. Joseph Domingo ofreció, además, una curiosa información sobre el disimulo religioso practicado por los cristianos orientales: «los griegos que están en tierra de Trípoli, como en la Natia (i.e. Natolia, Anatolia), en las ocasiones que se ofreçen, son con los moros moros, y con los xpianos, cristianos». Hechas en Madrid estas averiguaciones, que poco contribuyeron a aclarar el asunto, el 9 de junio de 1683 la Suprema declaró nula la sentencia del tribunal de Palermo por un defecto de forma, porque la había votado también el fiscal Ovando que había instruido la causa, y el 20 ordenó que volvieran a deliberar sobre la materia los inquisidores que no habían actuado de fiscales.

Mientras tanto, Jorge-Saban seguía en la cárcel de Palermo[18]. El 16 de septiembre de 1683 los inquisidores informaron a la Suprema de que habían recibido su carta del 20 de junio con las diligencias que se habían hecho en Madrid y con la orden de que se reabriera el proceso. Comunicaron que estaban haciendo las averiguaciones ordenadas, que pasarían al inquisidor que no había actuado de fiscal en la causa para no incurrir de nuevo en motivo de nulidad. En todo caso, antes de ejecutar la sentencia la consultarían una vez más con el inquisidor general[19]. En cumplimiento de la orden recibida, el tribunal de Palermo escribió el 8 de octubre de 1683 a la Inquisición de Malta para que reuniese nuevos testimonios sobre la iglesia de los griegos de Trípoli, si Jorge-Saban estaba bautizado por el rito romano o por el griego, si sabían la diferencia entre la vestimenta y turbante de los turcos y los griegos y cuál llevaba Jorge, y si éste había renegado allí. La nueva documentación maltesa llegó a Palermo el 17 de febrero de 1684[20]. Los testimonios incluidos en ella tienen fecha del 3, 6, 10 y 11 de diciembre de 1683. Coinciden en poner la iglesia de Trípoli bajo la advocación de San Jorge y en situarla bajo la obediencia del patriarca de Constantinopla. Según la mayoría

[18] Su nombre figura en la relación de presos de fecha 27 de abril de 1683, AHN Inq. lib. 895 f. 131.
[19] AHN Inq. lib. 895 f. 147.
[20] AHN Inq. lib. 895 f. 160.

de los testigos, Jorge había vivido como cristiano y frecuentado la iglesia de los griegos hasta su conversión al islam.

Mientras se hacían esta nuevas pesquisas, Saban seguía adoptando una actitud desafiante en prisión. El 25 de septiembre de 1683 el alcaide, un inquisidor y un secretario bajaron a su celda y descubrieron que había fabricado, con dos palos, un arco y una flecha, que él mismo rompió cuando iban a quitárselos. Luego cogió dos o tres platos que tenía para la comida e hizo ademán de arrojarlos a los visitantes, que tuvieron que reducirlo a la fuerza y ponerle grilletes. El 6 de mayo de 1684 el tribunal de Palermo decidió someterlo a tormento *ad arbitrium* previa autorización de la Suprema. El 18 ejecutó el tormento y el 19 envió al inquisidor general las nuevas diligencias hechas y el segundo veredicto. La Suprema, sin embargo, guardó silencio una vez más, por lo que los inquisidores volvieron a insistir con cartas del 23 de febrero y 19 de julio de 1685. En la segunda recordaban de nuevo el gasto que se estaba haciendo en el juicio y mantenimiento de Saban y pedían al inquisidor general que tomara una resolución definitiva[21]. Entre tanto, para evitar gastos al Santo Oficio, el 9 de enero de 1686, tras casi siete años de estancia en la cárcel, el reo fue devuelto a galera capitana de la que había sido sacado en el momento de su detención. En ella le sorprendió la muerte dos años después (1688), antes de que llegara de Madrid la resolución final de la Suprema. El nombre de Jorge-Saban figura el primero, como el más veterano que sin duda era, en las relaciones de prisioneros que el Santo Oficio remitió a Madrid de forma regular desde finales de 1684 hasta su muerte en 1688[22]. Murió en fecha indeterminada entre enero y junio de 1688[23], tras casi siete años de cárcel (25 de febrero de 1579 / 9 de enero de 1686) y dos largos de boga en galera (9 de enero de 1686 / enero-agosto de 1688)[24].

3. Nicolás Gaitano

De menor gravedad, al menos en sus inicios, y de consecuencias menos trágicas en su desenlace fue el proceso abierto en 1541 en el tribunal de la Inquisición de Toledo contra Nicolás Gaitano (Νικόλαος Γαϊτάνος)[25], acusado de blasfemia.

[21] AHN Inq. lib. 895 f. 254.

[22] AHN Inq. lib. 895 f. 186 = f. 202 (9 de noviembre de 1684); f. 214 (29 de marzo de 1685); f. 229 (10 de mayo de 1685); f. 255 (13 de julio de 1685); f. 288 (24 de agosto de 1685); f. 265 (25 de octubre de 1685); f. 281 (6 de diciembre de 1685); f. 305 (30 de junio de 1686); f. 314 (31 de julio de 1686); f. 325 (3 de septiembre de 1686); f. 338 (31 de diciembre de 1686); lib. 896 f. 14 (enero-febrero de 1687); fs. 53v–54r (marzo–agosto de 1687).

[23] AHN Inq. lib. 896 f. 112 (fs. 112–127: relación de las personas que han estado y están presas en las cárceles secretas desde el 1 de enero hasta el 30 de junio de 1688).

[24] Cf. Renda 1997: 159–160.

[25] AHN Inquisición leg. 42 exp. 31. Encontramos el apellido Γαϊτάνος y sus variantes Γαϊτάνης, Γαϊτανάκης, Γαετάνης en diversas islas griegas (e.g. Paros, Creta). El apellido se ha puesto en relación con Gaeta, en Italia.

Conforme avanzaba el proceso, la acusación inicial se complicó con otra de apostasía y conversión a la ley mosaica y una tercera de sortilegio y hechicería. Natural de Rodas, Gaitano era capitán y había sido nombrado caballero por el emperador Carlos V, como constaba por un privilegio que enseñó. Era hombre versado en letras griegas y latinas y con competencia en leyes y Sagrada Escritura, según propia confesión. Tras la conquista de Rodas (1522) sus parientes fueron llevados a Constantinopla. Él, que tenía establecida su residencia en Venecia, decidió viajar a la Puerta a encontrarse con ellos. A su paso por Tesalónica se enzarzó en una disputa sobre asuntos de religión con los judíos de la ciudad. Como les confundiera con sus argumentos, le levantaron falso testimonio diciendo que era espía del gran maestre y lo encarcelaron y condenaron a muerte. Estando en la cárcel le convencieron para que abrazara la ley judaica para salvarse. Estuvo así unos meses hasta que pudo huir a Roma y reconciliarse el 21 de mayo de 1533, según consta en un breve de Clemente VII (1523–34) y en el acta del proceso de reconciliación, cuyos originales se han conservado en el expediente. Tras unos meses de estancia en Corón, en donde sirvió como procurador real y abogado fiscal, dejó la plaza, probablemente con las naves de Andrea Doria en la primavera de 1534, y en ella una hacienda valorada en 6.000 ducados, y se estableció en Sicilia[26]. En una de sus comparecencias ante el tribunal alegó que podía haberse quedado en el Peloponeso haciéndose turco o judío, pero que había preferido perder su patria y bienes antes que renegar, todo ello, en servicio del emperador. Apenas llegado a Sicilia, los emigrados coroneos del reino lo enviaron como embajador, con Miguel Curuvelis (Κουρουβέλης, Κουρεβέλης), a presencia de Carlos V, que concedió a ambos un entretenimiento anual de 40 ducados[27]. En 1536 pidió ayuda para el rescate de un hermano suyo por el que los turcos pedían 120 ducados o, en su defecto, licencia para vender su entretenimiento y rescatarlo con lo obtenido de la venta. El emperador escribió al virrey de Nápoles para que lo ayudara en lo que pudiera[28]. Durante los años siguientes hasta el proceso de 1541 sirvió como capitán en distintos destinos, sin permanecer un solo año en la misma plaza.

Los problemas de Gaitano con la Inquisición nacieron de su afición al juego, en especial al tocadillo, una tipo de triquitraque que se practicaba con dados

Otros lo relacionan con γαϊτάνι, «cordón trenzado», del lat. *gaitanum*, que a su vez sería de origen celta. Cf. sobre todo ello Helmreich 1910 y Bain 1994. Este último cree que la relación establecida por los lexicógrafos con Gaeta sería una etimología popular.

[26] Cf. Hassiotis 1984: 227; 2010: 91.

[27] Carta del rey al virrey de Nápoles [Palencia, 29 de septiembre de 1534], ACA Reg. 3969 fs. 69bis–70v. Por ella Carlos V concedió a los emigrados coroneos de Sicilia (c. 600) y Nápoles (algunos más) hasta 12.000 fanegas de trigo en los dos años siguientes. Además, a los cuarenta ciudadanos más nobles de Corón (veinte exiliados en Sicilia y veinte en Nápoles) les concedió una paga de 15 ducados anuales en esos mismos dos años.

[28] AGS E1024 f. 13.

y tablas. Parece que Gaitano tenía mal perder y era un tanto atrabiliario. En la primera quincena de julio de 1541 cuatro testigos aseguraron bajo juramento haberle oído blasfemar y decir reniegos cuando perdía: el alférez Antonio Hernández, de Alcalá (1 de julio); el platero Alonso Báez (7 de julio) y su mujer Lucía (12 de julio), y Benito Muñoz (10 de julio). Con sus testimonios podemos reconstruir los hechos con bastante precisión. Nicolás se alojaba en casa de Báez, en la calle de San Esteban, cerca de Santa Cruz, en las afueras de la Puerta de Guadalajara, junto a los mesones que había en el camino de Alcalá[29]. Tres meses antes de la acusación, por abril de ese año, estando jugando al tocadillo en casa de Báez con un cierto Alonso Páez, éste blasfemó contra Dios y la Virgen[30]. La mujer de Báez, que estaba presente, le llamó la atención, pero Páez le contestó que le dejara en paz. Un mes después, estando jugando en el mismo sitio con Antonio Hernández, enojado porque perdía, fue Gaitano el que blasfemó. Hernández se lo reprendió y le dijo que mirase lo que decía, que no estaba en Italia[31]. La mujer de Báez también le afeó sus palabras y les quitó el tablero de juego. El propio Báez añadió en su acusación otros detalles. Dijo que había visto a Nicolás hacer vaticinios con el espaldar pelado de un carnero: si clareaba al trasluz, era indicio de que habría paz, pero si era opaco, de que estallaría una guerra. Dijo también que le había visto curar a un enfermo de gota coral susurrándole unas palabras al oído. Por último, dijo que ya le había escuchado blasfemar en Sicilia jugando con el mismo alférez Antonio Hernández. Además, en una ocasión en que se lo había encontrado en Madrid por la calle y le había preguntado cómo le iba, Nicolás le había contestado en tono desabrido con una blasfemia. Ante este cúmulo de testimonios coincidentes, el 13 de julio Jerónimo Suárez Maldonado, obispo de Badajoz (1532–45) y presidente del Consejo Supremo de la Inquisición[32], ordenó a los inquisidores de Toledo que estudiaran la acusación presentada contra él. Dos días después, el 15 de julio, éstos ordenaron la detención de Nicolás, su puesta en prisión y el secuestro de sus bienes.

En las semanas siguientes se sucedieron las comparecencias del reo ante el tribunal. La primera tuvo lugar el 23 de julio. Preguntado si había dicho algo contra la fe, Nicolás reconoció haber dicho reniegos y pesares en Italia mientras

[29] La Puerta de Guadalajara estaba en la calle Mayor a la altura de la plaza del Comandante de las Morenas. Daba al camino de Alcalá (actuales calle Mayor en su parte inicial y calle de Alcalá). La calle San Esteban, hoy día desaparecida, estaba en las proximidades de la plaza de Santa Cruz.

[30] Las blasfemias que empleaba eran muy semejantes a las que registra el manuscrito de Halle años después para el capitán Antonio Violardo (1585–1586), cf. Sierra 2005: 120, 342.

[31] La Inquisición española fue introducida con éxito en Cerdeña y Sicilia, pero fracasó en Milán y Nápoles. Probablemente aquí Hernández se refería a Nápoles, donde había residido y servido Gaitano.

[32] Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. III, pp. 421–422; DBE s.v. Suárez de Maldonado, Jerónimo [C. J. de Carlos].

jugaba, pero añadió que luego se arrepentía y se confesaba. En la segunda comparecencia, el 29 de julio, relató el episodio del enfermo de epilepsia al que había asistido. Dijo que al verlo tirado en el suelo de Sol, por piedad se había inclinado junto a él y le había susurrado al oído el *paternoster* y las palabras de Cristo en la cruz *Eli, Eli, lema sabacthani* (Mt 27, 45, Mc 15, 33). En su tierra —aclaró— se decía que estas palabras, si se escuchaban el viernes santo en la iglesia, aunque sólo fuera una vez en la vida, tenían el poder de curar el morbo comicial, como había ocurrido con el enfermo de Sol, que se había levantado del suelo y seguido su camino. Nicolás recordó que había dejado todos sus bienes en Corón para seguir siendo cristiano y servir al emperador y pidió que se le dijera por qué estaba prisionero, «porque él está pronto y aparejado de dezir toda la verdad». Como en su tierra no había Santo Oficio, no podía imaginarse cuál había sido su delito. El inquisidor le recordó que, si era letrado y cristiano como decía, bien podía imaginarse su culpa. Preguntado si había dicho algo contra Cristo o la Virgen, confesó que entre los soldados alguna vez había blasfemado por ira, juego o desdén.

La tercera comparecencia tuvo lugar el 1 de agosto y fue más minuciosa. Se le preguntó por la curación del epiléptico, por los medios para conocer el futuro y por las blasfemias que había dicho. Respecto de la primera, insistió en que en levante se tenían esas palabras por sanadoras. Dijo que no había visto hacerlo a nadie, pero que se lo había contado ocho años antes en Corón un clérigo muy letrado llamado «Papadimitri» (παπα-Δημήτρης). Además, si el enfermo llevaba las palabras evangélicas escritas en algún soporte a modo de amuleto, no recaía en la enfermedad, pero sí en caso contrario[33]. Preguntado por el enfermo que había sanado, dijo que no lo conocía, que era un pobre ganapán que andaba descalzo. Por lo que respecta a la adivinación del futuro, en Turquía tanto cristianos como turcos preveían la paz y la guerra con el espaldar de un carnero puesto al trasluz. Confesó haberlo hecho muchas veces por burla o pasatiempo, sin creérselo, en las casas del contador mayor Juan de Vega y del platero Alonso Báez en las que había vivido. Finalmente, reconoció sin tapujos su propensión a la blasfemia. En su cuarta comparecencia, celebrada el 3 de agosto, Nicolás admitió de nuevo haber blasfemado en Italia y España jugando al tocadillo, pero dijo que siempre se había arrepentido de ello. Preguntado si alguien en Italia se lo había afeado, dijo no acordarse, pero que no era costumbre hacerlo mientras se jugaba, antes bien, los que perdían solían renegar y jurar. Se le informó de

[33] Sobre el empleo de *voces magicae* y, en el cristianismo, de textos evangélicos incritos en amuletos, cf. L. Gil 1969: 200–203. Los ensalmos como remedio de la epilepsia son tan antiguos como el tratado *De morbo sacro* de Hipócrates (*ibid*: 270–273). Para los remedios empleados en la prognosis, profilaxis y terapéutica de la enfermedad, *ibid*. 340–348.

que, según un testigo, lo había hecho también cuando no jugaba, lo cual era señal de mal hábito. Una vez más Nicolás recordó en su defensa las pérdidas que había sufrido en Corón por el servicio de Dios y del emperador, e hincándose de rodillas pidió clemencia, prometió que no blasfemaría más y suplicó que no se le castigara con afrenta de su persona, porque en el mundo no le quedaba otra cosa que la honra que el emperador le había hecho nombrándolo caballero. En una nueva comparecencia el 12 de agosto se le exhortó por enésima vez a decir toda la verdad sobre su mal hábito de blasfemar y Nicolás se ratificó en la verdad de lo confesado.

A finales del verano el proceso tomó un rumbo nuevo. El 5 de septiembre los inquisidores de la Suprema remitieron a los de Toledo un libro que se había confiscado a Gaitano en el momento de su detención y les ordenaron que examinaran al reo sobre los hechizos que supuestamente practicaba. Cuando en julio habían pedido un proceso rápido, no sabían que Nicolás había sido judío y que tenía ese libro en su poder. Los inquisidores de la Suprema sugirieron a los de Toledo cómo debían proceder: antes de enseñarle el cuerpo del delito (el libro), debían preguntarle si alguna vez había practicado ritos supersticiosos o había tenido libros de hechicería. Se trataba de poner a prueba la sinceridad de sus declaraciones: en caso de que negara la posesión, sumaría a las demás acusaciones una nueva de perjurio. En cumplimiento de la orden, el 9 de septiembre los inquisidores preguntaron a Nicolás si alguna vez había tenido algún libro de esa clase. Gaitano, bien por sinceridad espontánea, bien por prudencia calculada, confesó que sí, pero que lo había quemado por orden de un franciscano de Valencia, italiano de nación, con el que se había confesado. Según dijo, el libro estaba escrito en romance con caracteres griegos y se lo había dado en Turquía un griego llamado Dimitris (¿Papadimitris?). Lo había tenido un año en levante sin usarlo y luego lo había quemado en la cocina de la casa de Juan de Vega en la que se había alojado. Muchas personas lo habían visto, pero a nadie se le alcanzaba su contenido por estar escrito en alfabeto griego. Dijo que contenía recetas para tercianas, cuartanas y otras enfermedades, un conjuro para evitar ser alcanzado por armas, unos ensalmos con oraciones y palabras devotas para curar enfermedades, noticias sobre el empleo de hierbas medicinales y una oración para curar a un enfermo de calentura mientras se comía una manzana. Gaitano dijo también que conocía recetas para detectar la virginidad mediante un examen de la garganta, para saber si una mujer podía tener hijos y cuántos, para descubrir si la esterilidad era culpa del varón o de la mujer, etc. Confesó que en el momento de su detención había roto otro librillo de oraciones y que cuatro días antes había rasgado otros papeles viejos. El librillo, dijo, estaba escrito en latín, castellano y romance griego (i.e. griego vernáculo), y la letra

era, en parte, latina, en parte, griega. Nicolás era, sin duda, hombre versado en letras, porque cuando fue devuelto a su celda, pidió que le llevaran algún libro en latín o griego para su solaz. Tras el interrogatorio, los inquisidores preguntaron a un médico del Santo Oficio qué opinión le merecía el contenido del libro que Nicolás había quemado. El experto contestó que colectar hierbas un día sí y otros no era un engaño, pero que las demás cosas se podían hacer «por arte de sotileza». Se pidió también a Alejo Venegas de Busto, maestro de gramática en la Real Universidad de Toledo y buen conocedor de las lenguas clásicas[34], un informe sobre los papeles que Nicolás había roto en el momento de su detención, que habían sido remitidos desde Madrid. Venegas contestó que contenían, en parte, recetas médicas, en parte, nóminas. Parecían supersticiosas por las imágenes que las acompañaban, si bien en beneficio del acusado aclaró que Arnau de Vilanova[35] y Torrella[36] sostenían que las figuras podían obrar de forma natural. Los pliegos rasgados incluían, además, muchos nombres de la Sagrada Escritura y de ídolos, pero por su estado fragmentario no se podía saber si se los invocaba o se pedía protección contra ellos.

Cerrada la fase de instrucción, el 26 de septiembre Alonso de Oseguera, fiscal del tribunal inquisitorial de Toledo, presentó la acusación formal contra Nicolás por «hereje, apóstata, ficto y simulado confitente, impenitente, relapso, perjuro, excomulgado». Hasta entonces Gaitano no había tenido plena conciencia de las acusaciones que se le hacían, tan sólo había recibido exhortaciones a descargar su conciencia. Los capítulos más importantes del acta de acusación son los siguientes:

1) Ocultamiento de su circuncisión, por lo que su reconciliación en Roma no había estado acompañada de pleno arrepentimiento.
2) Vuelta a las herejías y supersticiones tras su reconciliación.
3) Blasfemias reiteradas en Sicilia y España, en el juego y fuera de él, como «pese a Dios», «reniego de Dios», «descreo de Dios» y otras.

34 Cf. DBE s.v. Venegas de Busto, Alejo [J. C. de Hoyos]; DBBHE s.v. Venegas, Alejo [D. Gagliardi].

35 Aunque Arnau de Vilanova (c. 1238–1311) fue, quizás, la figura más importante del renacimiento de la medicina científica galénica, redescubierta en Occidente por la vía árabe, parece que en la parte final de su vida propugnó también medidas terapéuticas basadas en los principios de la melotesia astral, como la aplicación de medallas astrológicas sobre los miembros doloridos o la realización de tratamientos en determinadas condiciones astrológicas. Hay que tener en cuenta, con todo, que muchos de los textos que en el Renacimiento circulaban bajo su nombre hoy son tenidos por espurios. Sobre la iatromatemática o medicina astrológica, cf. L. Gil 1969: 403–457.

36 Se refiere probablemente a Jerónimo Torrella, miembro de una ilustre familia de médicos como su padre y dos hermanos. Su tratado *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* (c. 1500) está dedicado a las «imágenes astrológicas», es decir, los talismanes con propiedades curativas que debían fabricarse en determinados momentos para que los astros les comunicaran su fuerza. Cf. la edición de N. Weill-Parot (2008) y la entrada que este autor le dedica en el DBE s.v. Torrella, Jerónimo.

4) Práctica de sortilegios con el espaldar de un carnero, que probaban su fe en hechicerías y supersticiones.
5) Empleo de palabras hechiceras para curar al enfermo de Sol.
6) Posesión de un libro de recetas y fórmulas supersticiosas.
7) Encubrimiento de personas a las que había visto hacer o decir errores.

Por todo ello pidió para él las penas correspondientes a herejes, sortílegos y hechiceros, en concreto, la relajación al brazo secular. Pidió también que se le obligara a confesar la verdad por cualquier medio, incluido el tormento si era necesario. No debe sorprender esta petición, a primera vista desmedida en relación con los delitos de que se le acusaba, porque era habitual que el fiscal solicitara penas máximas en procesos que, en no pocas ocasiones, terminaban en una amonestación o, incluso, en una absolución total.

El 27 de septiembre los inquisidores de Toledo pidieron a Madrid la ratificación de los testimonios de Alonso Báez y su mujer, y de Benito Muñoz. El matrimonio confirmó su declaración el 16 de octubre, pero al parecer Muñoz no pudo ser localizado, porque el expediente no incluye su acta de ratificación. Por lo que respecta a Antonio Hernández, residente en Alcalá, el 27 de septiembre los inquisidores pidieron a Juan de Medina, canónigo y catedrático de Nominales de la Universidad Complutense[37], que gestionara la ratificación de su testimonio, cuya copia enviaron. La ratificación tiene fecha del 6 de octubre.

Ratificados los testimonios, se dio publicidad a su contenido, pero manteniendo el anonimato de los acusadores. Una vez más, Nicolás admitió el cargo de blasfemia, de la que siempre se arrepentía. Postrado de hinojos dijo que había perdido su casa y hacienda por el servicio de Dios y del emperador, que por ello le había nombrado caballero, y pidió que se tuviera con él la misma compasión que con otros reos confesos. Cuando el proceso ya estaba visto para sentencia, en el último instante se complicó con un nuevo testimonio del alcaide de la prisión, que el 26 de octubre dijo que hasta en dos ocasiones Nicolás había rechazado el tocino en la olla del rancho. El 2 de diciembre los inquisidores mandaron investigar este último cargo, posible indicio de judaísmo. El 3 de diciembre Juan de Ribera, compañero de celda de Gaitano, declaró que en una ocasión lo había escuchado decir al alcalde: «vuestra merced no eche tocino en la olla, porque yo no lo como sino asado», y afirmar que tampoco comía

[37] Juan de Medina (de Pomar) (1490–1546), teólogo escolástico formado en el Colegio de S. Ildefonso de Alcalá, se doctoró en filosofía y teología y fue profesor de teología en ese mismo colegio. Sostuvo algunas opiniones discordantes con la doctrina aprobada posteriormente en Trento, lo que le valió que alguna obra suya fuese expurgada en varios Índices de la Inquisición. Cf. *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10 (1911), N. York: R. Appleton, s.v. Juan de Medina [G. Cleary]; Martínez de Bujanda 2016: 783.

«carne gorda» (i.e. grasa). Dijo también que una vez el alcaide había llevado a los presos una costilla de puerco fresco de la que todos habían comido, incluido Nicolás. Éste, por su parte, declaró el 12 de diciembre que no comía tocino ni carne gorda «porque no lo lleva su estómago, pero que tocino magro, que bien lo come asado y cozido». Parece, en definitiva, que la abstinencia de tocino solo afectaba a la grasa y se debía a alguna intolerancia gastrointestinal y no a principios religiosos, «que si él no comiera lo magro, que hubiera alguna sospecha contra él».

Aclarada esta duda de última hora, el 14 de diciembre el tribunal hizo público su veredicto. Se absolvió a Gaitano de los delitos de herejía y relapsia, pero se le condenó por blasfemo a una pena de vergüenza pública: cien azotes que se le propinarían por las calles habituales de Toledo, montado en un pollino y desnudo de cintura para arriba, con una soga en la garganta, una coroza en la cabeza y una mordaza en la lengua, precedido de pregonero que voceara su delito. Además del castigo físico se le impuso una pena de diez años de destierro de Toledo y su arzobispado. Si la incumplía, recibiría doscientos azotes y una pena de galeras por el tiempo del destierro. Ese mismo día Nicolás escribió una carta al inquisidor en la que aceptaba la pena y formulaba una petición final:

> Muy r*everen*do s*eñor*. Conosco q*ue* por mys pecados más desto meresco, y doy lores a Dios y a v*uestra* m*erce*d de la mysericordia usada comygo. Stoy para obedecer qu*an*to me an sentenciado. Suplico a v*uestra* m*erce*d, por amor de N*uest*ro S*eñor* J*esucristo*, ved el tiempo q*ue* es y my arta povresa, q*ue* me mande dar por amor de Dios mis armas para podellas vender para ayudarme, y sy aquel hatillo de Madrid es venido, v*uestra* m*erce*d me haga m*erce*d dello; si no, me dexe para inviar o yr por él, porq*ue* mi neçesidad y mala ventura es harta. S*e*rvidor de v*uestra* m*erce*d. N*icolás* G*aitano*.

Por una nota al pie de la carta sabemos que se entregaron a Gaitano los objetos personales que tenía en Toledo, pero que de Madrid no había llegado nada.

4. Paulo Patricio de Chipre

Paulo Patricio (Παῦλος Πατρίκιος), originario de Chipre, era hijo de Rafael Patricio y María Charla[38]. Sus abuelos paternos habían sido cristianos viejos, aunque él no había llegado a conocerlos; de los maternos nada dice el expediente. Se crió en la isla hasta los catorce años, en donde aprendió a leer y escribir. A

[38] AHN Inq. leg. 196 exp. 14. Cf. Caro Baroja 1968: 148–150.

esa edad su padre lo mandó a Venecia. Tras una detención de tres meses en Candía por enfermedad, cuando cruzaba a Italia, cayó en manos de corsarios berberiscos que lo llevaron a Argel. Allí lo forzaron a renegar y lo retajaron, pero no llegó a hacer ceremonias islámicas. Se escapó con unos cautivos y llegó a Mallorca, en donde se reconcilió ante el Santo Oficio. Firmó el documento de su reconciliación el inquisidor Nicolás Montamanes[39]. Por motivos que el expediente no aclara, fue detenido por sospechas de espionaje en favor de Turquía y puesto en la cárcel de Toledo[40]. En ella coincidió con sus tres acusadores, Cristóbal de Zapata, Gaspar de Ávila y Martín de Vera. Este último estaba detenido por el asalto y asesinato, cometido tres años antes en el valle del Lozoya, de un soldado, su paje y un arriero, a los que robaron unos 25.000 reales, vestidos, oro y joyas. Zapata y Ávila, por su parte, estaban presos acusados de diversos robos en iglesias y a particulares. En marzo de 1561 los tres acusaron a Patricio de prácticas islámicas, en concreto, de hacer el *guadoc* y recitar oraciones en turco o griego, mientras que jamás le habían visto signarse o santiguarse. Dijeron que Patricio les había confesado que los cautivos que habían venido con él de Argel a Mallorca eran en realidad moros a los que había vendido. Además, había defendido las suertes que los turcos echaban para predecir el futuro, es más, las había echado para vaticinar el de la mujer de Gaspar de Ávila: Patricio había predicho que estaba en peligro y su pronóstico se había cumplido al día siguiente cuando la llevaron presa a la cárcel. Le habían visto también salmodiar en turco con unas cuentas en la mano (¿un κομπολόι?), pero no sabían si rezaba o cantaba. No lo habían acusado antes porque estaban planeando huir de la prisión, pero una vez fracasado su plan y, en el caso de Gaspar de Ávila, por consejo de su confesor, habían decidido hacerlo.

En su defensa, Patricio recordó la condición de salteadores, asesinos y ladrones de sus acusadores. Dijo haberse lavado las piernas, ingles y vergüenzas para refrescarse, porque estaba escaldado. Negó haber dicho oraciones de moro, sino solo el padrenuestro, avemaría y credo, y demostró saber signarse y santiguarse correctamente. Afirmó que Ávila estaba preocupado por el destino de su mujer y que por ello le había pedido que le echara suertes. Al parecer, Ávila había coincidido en las galeras de Portugal con un turco que con un libro y unas suertes había adivinado lo que luego había sucedido, por lo que creía firmemente en

[39] Así lo afirma el Consejo de Guerra de la Monarquía en la carta de c. 1561–1562 que envió a Juan de Mendoza, capitán general de las galeras de España, para que asignara a Patricio una plaza en ellas. En su petición al Consejo, este había aducido su experiencia como marinero, que le permitiría dar aviso de los puertos y costumbres marinas de los corsarios norteafricanos. El documento fue editado por Hassiotis 1972: 1–2.

[40] Así lo afirma Gómez Vozmediano (2014: 206), que saca la noticia del Archivo Diocesano de Toledo, lib. 811, f. 18r. La sospecha de espionaje siempre planeó sobre los individuos y comunidades originarias de territorios del Imperio Otomano, y en algunos casos no estaba desencaminada.

este método adivinatorio. Cuando Ávila pidió a Patricio que se las echara, éste había tomado un rosario y se había puesto a recitar el padrenuestro y avemaría, y le había contestado que ni tenía un libro semejante ni sabía leer ni escribir. Patricio sospechaba que Ávila se había tomada a mal su negativa y que por ello le había acusado.

El 23 de mayo de 1561 el fiscal presentó la acusación formal contra Patricio por herejía, apostasía de la fe y perjurio, por hacer prácticas islámicas siendo cristiano. En concreto, le acusó de practicar la adivinación, de hacer el *guadoc*, de decir oraciones musulmanas, de haber apostatado, de querer regresar a tierras del islam y haber persuadido a otros a irse con él, de encubrir delitos contra la fe y de haber cometido perjurio por no haber dicho la verdad. Por todo ello solicitó su relajación a la justicia ordinaria y la confiscación de sus bienes en favor de la Hacienda real, así como la inhabilitación de sus descendientes para todo oficio y beneficio eclesiástico o seglar. Patricio reconoció haber hecho el lavatorio del que se le acusaba, pero no como rito, sino porque tenía «unas llagas que le manaban abaxo», es decir, empleó un argumento terapéutico semejante al de Demetrio Focas dos décadas después (cf. *supra*). Dijo que sus oraciones no eran en turquesco, sino en «greguesco», por no saberlas en otra lengua, y negó el resto de las acusaciones. Dijo que desde su reconciliación había vivido como cristiano temeroso de Dios y que quienes dijeran lo contrario lo hacían por la enemistad que le tenían.

Una vez publicados los testimonios de la acusación, se interrogó a los testigos de la defensa, el alcaide de la prisión, sus dos sobrinos Bautista y Pero Álvarez, y dos compañeros de la cárcel, Pedro Vicente, de Villena, y el licenciado Diego de Figueroa, de Salamanca[41]. Sus declaraciones coincidieron. El enfrentamiento entre los compañeros de celda había surgido cuando Patricio contó al licenciado Figueroa (y éste, al alcaide de la prisión) que Vera, Ávila y Zapata preparaban un intento de fuga a través de un túnel que desde la celda conducía al zaguán de la cárcel. Según habían dicho los acusadores, Patricio habría querido escapar con ellos, pero según afirmaban los defensores, fue él quien abortó el plan. El caso es que, tras la delación, los tres compañeros se enemistaron con él, empezaron a insultarlo y llamarlo «perro moro» y «renegado», y le decían que iban a hacer que lo quemaran. Martín de Vera intentó darle una cuchillada en el corazón, pero Patricio se protegió con el brazo, que recibió la estocada. Según los testigos de la defensa, antes del incidente los acusadores habían tenido una buena amistad con él.

Se preguntó a los testigos de la defensa por la actitud religiosa de Patricio: si

[41] Sus testimonios fueron recogidos los días 13 y 23 de junio y 7 de julio de 1561.

era buen cristiano, si se había confesado en la Cuaresma de ese año, si le habían visto seguir la misa con devoción y decir en griego las oraciones, si le habían visto u oído hacer o decir algo contrario a la fe católica, si sabían si tenía en sus «partes bergonçosas ciertas llagas» y si sabían si, cuando hacía sus lavativas, era como terapia o como ceremonia ritual. Los testimonios fueron unánimes: lo habían visto confesarse y comulgar en Cuaresma, seguir la misa con devoción y hacer obras de buen cristiano. Figueroa añadió que conocía testimonios de cautivos de Argel que daban fe de las buenas obras que Patricio hacía con ellos. Por lo que respecta a las llagas, afirmó que le había oído quejarse muchas veces de los grilletes que llevaba por ser mozo «carnudo y gordo», y de estar escocido, y él mismo le había visto las piernas desolladas de rodilla para abajo. Además, había oído decir a uno de los que dormían con él que Patricio había conseguido que le echaran agua fría en las piernas para aliviar la comezón. El otro prisionero, Pedro Vicente, dijo que un día Patricio le había enseñado unas llagas sanguinolentas en los testículos y que él le había recomendado lavárselas con agua fría, «porque hera fuego aquello, y que se hechase en ello un poco de tierra muy molida». En su opinión, si Patricio lo había hecho, había sido por este motivo y no como ceremonia ritual.

Concluida la instrucción, el 12 de julio de 1561 Patricio fue sacado de la cárcel y llevado ante el tribunal, que le preguntó si tenía algo que añadir. Patricio pidió clemencia y rapidez en el despacho de su causa. El 26 de julio el tribunal votó su absolución, que le comunicó el 12 de agosto: «devemos absolver y absolvemos al d*ic*ho Pablo P*at*riçio de la instança deste juizio e por esta n*uest*ra sen*tenci*a deffini*tiv*a ansý lo pronunçiamos y mandamos en estos scriptos y por ellos». Con una expresión de la época, podemos decir que el fiscal quedó corrido con la sentencia.

5. Nicolás Caramalis

Nicolás Caramalis (¿Καραμανλής?), o Mustafá de Mehmed[42], o Francisco de la Cueva, era natural de «Arrigir», localidad cercana a Nauplia, y vecino de Palermo[43]. Era entretenido del rey y tenía 18 años cuando el 10 de marzo de 1635 fue acusado ante el tribunal inquisitorial de Palermo de haberse bautizado varias veces, haciendo del sacramento una mercancía, y de fingir ser hijo de bajá cuando en realidad era persona de ínfima condición, un carnicero que

[42] «Mahamet» en el expediente.

[43] Su proceso se ha conservado en AHN Inq. 890 fs. 120–125. Se trata de la copia que envió el tribunal de Sicilia a Madrid a petición del inquisidor general Antonio de Sotomayor (1632–1643; cf. Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. III, pp. 272–273; DBE s.v. Sotomayor, Antonio de [I. Calvo]).

vendía mondongo y aguardiente en el Zante. Sus acusadores sostenían que era de orígenes cristianos, que había renegado y tomado el nombre de Mustafá. El reo, por el contrario, decía que era turco de nación, que su padre se llamaba Mehmed y era bajá de Nauplia y que tenía dos hermanos. Uno de los testigos presentó al duque de Alcalá, virrey de Sicilia (1632–1635), un memorial escrito en griego en el que unos mercaderes aseguraban que el reo era «albanés griego», que había renegado en Fanari[44], en donde había servido a un turco, y que luego había escapado al Zante, en donde se había reconciliado y asentado con un vendedor de tripas, con el que estuvo tres años.

A pesar de las acusaciones, Nicolás no fue detenido, quizás por su condición de entretenido del rey y por haber sido apadrinado por el anterior virrey Francisco de la Cueva, duque de Alburquerque (1627–1632), en cuya capilla de palacio se había bautizado adoptando su nombre y apellido[45]. Pasaron varios meses hasta que el 6 de noviembre de 1635 Nicolás compareció ante el tribunal e hizo una confesión espontánea. Dijo que era hijo de griegos y que había renegado en Argos («Arrigir») en casa de Mehmed bajá, amigo de su padre, dejándose retajar y adoptando las prácticas islámicas, aunque solo externamente. Estuvo seis años con el bajá hasta que huyó al Zante, en donde fue absuelto. Allí le aconsejaron que se pusiera a resguardo en Sicilia, más a la retaguardia, quizás para evitar caer en manos de sus perseguidores. En ningún caso, sin embargo, debía confesar que había renegado, para que no lo quemaran, sino decir que era turco de nación y que quería bautizarse. Al llegar a Sicilia, el virrey Francisco de la Cueva lo puso en manos de los jesuitas para su instrucción, al final de la cual se bautizó en el mes de julio de 1632. No tardó Nicolás en arrepentirse de su doble bautismo, según declaró, por lo que fue a Mesina y se confesó con un sacerdote griego, que lo absolvió. De vuelta en Palermo volvió a hacerlo con un obispo griego. Finalmente, hacia junio de 1635, tras un viaje al Zante enviado por el virrey, a su regreso hizo una confesión general con un jesuita, que le aconsejó presentarse ante el Santo Oficio. En su comparecencia Nicolás confesó ser hijo de padre y madre griegos y tener un hermano. Los inquisidores calificaron los hechos como *apostasia externa a fide, a qua est absolvendus*. Aunque la repetición del sacramento era en sí herética, las circunstancias en las que se había producido mitigaban o anulaban la sospecha de herejía (*ex circumstantiis tamen vel nullam vel levissimam inducit suspitionem heressis*).

El problema de Nicolás era que su confesión espontánea no cuadraba con la

[44] Quizás Fanari de Élide (Φανάρι ᾿Ηλείας), en las proximidades de Andritsena (Ἀνδρίτσαινα).

[45] Esta era la costumbre habitual de los turcos de nación que se bautizaban, la de adoptar el apellido de su padrino o madrina de bautismo. Los renegados reconciliados, por el contrario, recuperaban su nombre cristiano primitivo.

versión inicial que había dado en Mesina y, sobre todo, con la que daban una plétora de testigos. Empeoraba su situación la traición de la confianza que había depositado en él el virrey, otorgándole su propio nombre y pidiendo para él un entretenimiento como si fuera un turco de postín. A su llegada a Sicilia Nicolás había dicho al comisario de Mesina que era turco e hijo de bajá y que quería bautizarse, y el comisario le había dado una carta de recomendación para la corte virreinal. Los testigos, por su parte, coincidían en que había llegado al Zante como turco y que allí había adoptado el nombre de Nicolás. Por todo ello el 10 de diciembre se decidió abrirle proceso y tres días después entró en la cárcel. En una nueva audiencia ante el tribunal celebrada el 14 de diciembre Nicolás presentó en su defensa los papeles siguientes:

1) Un memorial dirigido al virrey Alcalá en el que le advertía de que sus enemigos querían probar que no era hijo de Mehmed bajá.
2) Un escrito de un turco bautizado en el que pedía que se diese licencia a Nicolás para viajar al Zante a unos negocios suyos. Es de suponer que esta vinculación con turcos de nación sería entendida como prueba del mismo origen.
3) Un memorial en el que pedía que se preguntara a testigos si era hijo de baja y si había llegado a Sicilia para bautizarse. Comparecieron ocho testigos que aseguraron que Nicolás era turco a su llegada a Sicilia. Unos testigos, con fes escritas en griego, aseguraron haberlo conocido en casa del baja como hijo suyo. Dijeron que un fraile griego lo había exhortado a bautizarse y que por eso había huido. Un testigo añadió que el baja tenía cuatro hijos y dos hijas y que había mandado a buscar a Nicolás tras su huida.

Ese mismo día recibió la primera amonestación. Tras dos audiencias más en las que el acusado no añadió nueva información, el 28 de enero de 1636 se le puso la acusación. Días después, el 8 de febrero, se decidió trasladarlo de la cárcel de la penitenciaría a la secreta de la Inquisición, según leemos en el expediente, para poner coto a los embustes que difundía desde la primera, al parecer, de régimen más abierto.

Los testimonios en contra de Nicolás, además de ser abrumadores, se multiplicaban. Siete nuevos testigos confirmaron las acusaciones de los primeros: que era hijo de griegos, que había renegado en casa del bajá, que se había reconciliado en el Zante y que luego había pasado a Sicilia diciendo que era turco y que quería bautizarse. Un testigo envió al virrey dos memoriales, en griego y latín, advirtiéndole de que era falsa la genealogía que Nicolás había dado de sí mismo.

Otro testigo, que había coincidido con él en la fragata que los había llevado del Zante a Mesina, dijo que el acusado llevaba vestimenta turca, pero zapatos y sombrero de cristiano, y que lo llamaban Nicolás, si bien cuando él le preguntó su nombre, le contestó que se llamaba Mustafá. Cuando llegaron a Mesina, oyó que el reo había pedido el bautismo. Otro testigo dijo que Nicolás había sido caballerizo del bajá que supuestamente era su padre y confirmó que se había bautizado en el Zante, en donde había vivido un tiempo de la limosna como neófito y, luego, de la venta de tripas y aguardiente. Todo esto lo incluyó en un memorial redactado en griego que envió al duque de Alcalá. Otro testigo contó que en una ocasión alguien había afirmado en una deposición de testigos que Nicolás era hijo de jenízaro. Este le reprochó que lo hubiera hecho, porque él andaba diciendo que era hijo de bajá, a lo que el testigo le contestó que no se preocupara, que él lo solucionaría diciendo que la discrepancia se había debido a un error del intérprete. Otro testigo dijo que en una ocasión había preguntado al reo de quién era hijo. Nicolás le contestó que del baja de Nauplia, a lo que el testigo le replicó que en Nauplia no había bajá. Entonces Nicolás rectificó diciendo que era hijo de un general de caballería y gobernador. Finalmente, otro testigo, que había conocido a Nicolás en el Zante siete años antes, dijo que en la isla unos decían que era de padre turco y madre cristiana, pero que una anciana le había asegurado que conocía a sus padres y que eran cristianos.

Todos estos testimonios se hicieron públicos el 4 de julio de 1636. El acusado impugnó a tres testigos. Según dijo, uno de ellos era enemigo capital suyo y lo había amenazado con quemarlo vivo, por considerarlo cómplice del asesinato de la mujer de un griego. Al parecer, Nicolás había hecho detener a ese testigo con la acusación de que espiaba en favor de Turquía. Los otros dos testigos fueron recusados por amistad con el primero. La instrucción se prolongó aún unos meses, hasta su cierre el 19 de noviembre. El tribunal estimó que los testimonios inculpatorios eran más consistentes que los exculpatorios y el 24 de noviembre condenó a Nicolás a salir en auto público de fe si había alguno en fechas cercanas, o en otro privado. Tras la lectura de la sentencia, Nicolás debía abjurar *de vehementi* y ser puesto en las galeras del reino como galeote durante tres años. El 30 de noviembre se celebró un auto privado en el convento de Santo Domingo de Palermo en el que Nicolás escuchó la sentencia y abjuró de su error. Al día siguiente fue enviado a las galeras.

No había pasado un año al remo cuando pidió que se le perdonara el tiempo que aún le quedaba. El 5 de noviembre de 1637 el inquisidor general pidió al tribunal de Sicilia una copia del proceso, que los inquisidores enviaron con carta del 20 de febrero de 1638. En ella decían que el condenado había defraudado la confianza del virrey, que le había asignado un sueldo en el reino. Por este motivo

el veedor Diego de Cárcamo —recuerdan los inquisidores— había escrito al rey pidiendo que los beneficiarios de una merced asistiesen en la corte, para evitar así los engaños a que daba lugar la concesión de mercedes en Madrid y su disfrute en Sicilia. En cuanto a la gracia pedida por Nicolás, los inquisidores consideraban que su concesión sería una muestra de piedad que ayudaría a resolver la mala situación en la que estaban su mujer y su suegra, que recientemente se habían bautizado[46]. Hasta aquí llegan las noticias sobre Nicolás Caramalis. No consta su puesta en libertad antes de cumplir su condena.

6. Marcos de Esclavonia y Manuel de Malvasía

El 24 de mayo de 1578 comparecieron ante el Consejo de la Suprema dos renegados «griegos» de origen eslavo y heleno cuya peripecia vital corrió en paralelo[47]. Marcos de Esclavonia, de 43 años, natural de «Pastroiz»[48], había sido llevado a Constantinopla por la *devşirme* con apenas diez. Allí renegó, lo circuncidaron y vistieron de turco y adoptó el nombre de Mehmed. Vivió en el islam 33 años pensando que así se salvaba, e incluso alcanzó el grado de capitán (caíd), pero acordándose de sus orígenes decidió dejar todo y pasarse a la cristiandad. Cuando estaba en el campo del jerife de Marruecos[49], sabiendo que Francisco de Vargas había pasado a Ceuta, Marcos de Esclavonia, Manuel de Malvasía y otros dos turcos llamados Alí se pasaron al ejército español. Vargas los acogió y los llevó a Gibraltar, desde donde los envió a Madrid. Tras su confesión espontánea ante el Consejo de la Inquisición, Marcos quedó absuelto de las censuras en las que había incurrido y fue restituido a la comunión sacramental. Dice así la absolución:

> Entró en el d*ic*ho Consejo el d*ic*ho Marcos de Esclavonia, el qual puesto de rodillas y teniendo delante un libro missal y una cruz, en presencia de su

[46] AHN Inq. lib. 890 f. 119.

[47] AHN Inq. leg. 101 exp. 17.

[48] Quizás este topónimo que recoge el expediente sea confusión del apellido Paštrović que se documenta en Serbia y Croacia.

[49] Probablemente en el de Mawlāy ʿAbd al-Malik (Muley Abdel Malek en las fuentes españolas), de la dinastía saadí (saʿdides), que fue sultán de Marruecos entre 1576 y 1578. Huyendo de su hermano Mawlāy ʿAbd Allāh, que se hizo con el poder tras el asesinato de su padre por instigación otomana y continuó su política antiturca, se refugió con otros dos hermanos en Argel, de donde luego pasó a territorio de la Puerta. A la muerte de ʿAbd Allāh en 1574 le sucedió su hijo Muley Mohammed (Mawlāy Maḥammad al-Motawakkil), pero su tío ʿAbd al-Malik le quitó el trono en 1576 con el apoyo de los turcos de Argel. Probablemente Marcos de Esclavonia y su compañero Manuel de Malvasía formaron parte de esta expedición de apoyo otomano. Al-Motawakkil intentó recuperar el poder con el apoyo del rey don Sebastián de Portugal, pero tanto ellos como el usurpador fallecieron en la batalla de Alcazarquivir (Al-Ksar al-Kebir) o «de los tres reyes». Cf. *EI*², vol. VIII, Leiden 1995, s.v. Saʿdides, y vol. VI, Leiden-Paris 1991, s.v. Mawlāy Maḥammad al-Shaykh.

> se*ñorí*a ill*ustrísi*ma[50] y se*ñore*s del d*i*cho Consejo, abjuró de sus delictos y errores según y por la forma que se contiene en la abjura*ció*n que está en el libro de las instructiones del S*an*to Off*ici*o, la qual dixo palabra por palabra como se la fue leyendo el d*i*cho licen*cia*do Salvatierra fiscal.

Ese mismo día también compareció ante el Consejo Manuel de Malvasía («junto a Candía»), de 17–18 años de edad. Cuando tenía nueve o diez años, sus padres, forzados, lo habían entregado a los turcos por la *devşirme*, que obligaba a entregar un infante por cada diez casas de cristianos. Manuel fue retajado y vestido a la turquesca y adoptó el nombre de Mustafá. Al igual que Marcos de Esclavonia, había hecho todas las ceremonias y cumplido todos los preceptos del islam creyendo que así se salvaría. Cuando las galeras de la armada turca pasaron por Malvasía de regreso de la conquista de La Goleta (1574), expedición en la que, según parece, participó Manuel, quizás como criado dada su corta edad, se entrevistó con su madre, que le instó a volver a la fe de sus mayores con estas palabras: «dixo dos vezes que si no era xpiano, no sería su hijo, y que acordase que lo avía criado con la leche de sus pechos». Aun así, Manuel aún tardó varios años en cumplir el deseo de su madre. Escapó con Marcos de Esclavonia, del que quizás era paje, al campo de Francisco de Vargas, que los llevó a Gibraltar y luego envió a Madrid, en donde fue absuelto de la apostasía.

7. Jorge griego

Entre los penitenciados que salieron al auto celebrado en el convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca el 7 de febrero de 1583 había un griego de 26 años llamado Jorge, oficial de hacer púas de tejedor, natural de «Carampini Tocad»[51] en Grecia y vecino de Inca. Dos testigos lo habían visto lavándose todo el cuerpo, desnudo y orientado hacia el sol naciente, y uno de ellos afirmó haberle oído decir que había sido turco. Además, tenía los brazos quemados con fuego, como los turcos valientes, y hablaba su idioma. Estando encerrado, Jorge rompió las puertas de la cárcel de la Inquisición y escaló la cerca. El tribunal calificó los hechos (lavatorio y quemaduras en los brazos) como gravemente sospechosos. Sin embargo, «hízose visura y hallose que no estava retaxado». Un barbero que había estado cautivo varios años salió en su defensa y dijo que las quemaduras eran por enfermedad, por lo que no se hicieron más diligencias. Se le impusieron como penas la abjuración *de levi*, la exposición pública por

[50] Gaspar de Quiroga y Vela, cardenal arzobispo de Toledo e inquisidor general (1573–1594). Cf. Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984–2000: vol. III, pp. 264–266; DBE s.v. Quiroga y Vela, Gaspar de [H. Pizarro].

[51] Existe en griego el apellido Καραμπίνης, pero no he localizado topónimo de este nombre.

las calles de Palma portando una vela en la mano y el destierro del reino de Mallorca por un periodo de cinco años[52].

8. Juan de Luna Demitre

Juan de Luna Demitre, alias Jerónimo, de 28 años, natural de «Galasia» en Grecia, fue acusado por un religioso anónimo ante la Inquisición de Valencia en 1610[53]. Luna había alabado el sermón que el fraile había dado en Onda, pero le había discutido su contenido. Le confesó ser musulmán y que le gustaba desencantar a las personas de buen natural. Le reveló también que tenía muchos seguidores, entre ellos, cristianos viejos de más fuste que el propio fraile. Este le previno del peligro que corría si la Inquisición se enteraba, pero Luna le contestó que no confesaría aunque le hicieran pedazos. En otra ocasión el reo invitó al religioso a hablar con él, a condición de que previamente se dejara lavar los pies, porque era inmundo. El religioso aceptó el reto, pero a condición de que lo hiciera sin testigos. Después del lavatorio Luna comenzó a atacar la fe de los cristianos. Había en la casa unos hombres y mujeres que fabricaron una cruz de caña, la rompieron de forma ignominiosa e hicieron el azalá. Luna había confesado al fraile que tenía muchos discípulos en Castilla y Aragón, que quería implantar la ley islámica y que viajaba deprisa para que no le detuviera la Inquisición. Otro testigo declaró haber oído que el acusado, mientras hacía de alfaquí en «Xea», enseñaba con gran sutileza la doctrina islámica que había aprendido en Estambul. Según un tercer testigo, el reo había escrito un tratado contra la Trinidad que un morisco había copiado para distribuirlo. Un cuarto acusador dijo que Luna se había reunido cerca de Valencia con doce alfaquíes y que había salido victorioso de la disputa entablada con ellos.

En su comparecencia ante el tribunal Luna confesó ser cristiano griego bautizado y de familia de cristianos viejos. Su biografía no difiere de la de tantos otros niños y jóvenes sacados de sus casas por la *devşirme*. A los doce años lo llevaron a Constantinopla, donde renegó y se circuncidó. Sirvió como jenízaro en los ejércitos centrales de la Puerta y llevó una vida exterior de turco, si bien en su interior era cristiano, según confesó. Finalmente pudo escapar a Venecia, en donde compareció ante la Inquisición romana y fue absuelto, de todo lo cual enseñó papeles. Respecto de la acusación presentada contra él, dijo sospechar que se la había hecho un franciscano por enemistad personal. En una ocasión el religioso le había pedido que fuese su fiador en la compra de unas piezas de lienzo, pero Luna no solo se había negado, sino que había pedido a los vendedores

[52] AHN Inq. lib. 860 f. 51v = fs. 64v, 72v–73r, 86v.
[53] AHN Inq. lib. 939 fs. 95r–97v.

que no se las entregaran porque «los frayles tenían mil rebueltas». Luna negó los cargos del fiscal y los testimonios de los acusadores y presentó en su favor ciertas defensas y coartadas que no convencieron al tribunal. Fue sometido a tormento, que superó. Aun así, recibió una pena severa: abjuración *de vehementi* en acto público o privado, doscientos azotes, diez años de galeras y destierro perpetuo del distrito de Valencia. En caso de incumplimiento del destierro, la pena de galeras sería para siempre.

9. Francisco de Malvasía

Francisco de Malvasía (Azán en turco) tenía 30 años (ó 27) y estaba al servicio de Gaspar de Puigdorfila, barón de Masnou y caballero de la Orden de Santiago (1628–1683)[54], cuando compareció *motu proprio* ante el tribunal inquisitorial de Palma el 18 de febrero de 1649[55]. Había nacido en una familia cristiana y crecido en Malvasía hasta que, a la edad de cuatro o cinco años, estando jugando con otros niños en la marina, se lo llevaron unos moros. En Constantinopla lo compró un capitán de galera, un renegado cristiano con el que estuvo tres meses. Después éste lo vendió a un mercader de Gallípoli (Gelibolu) del que fue esclavo 14–15 años. Al principio se mantuvo cristiano, pero finalmente cedió a las presiones y, cuando tenía siete u ocho años, renegó, adoptando el nombre de Azán. Iba a la mezquita y repetía lo que veía hacer (echarse al suelo, levantarse, llevarse las manos al estómago y luego alzarlas a la cabeza), pero no decía las oraciones porque no las sabía. Cumplió también el ayuno del ramadán durante once o doce años. Transcurridos unos trece años desde su compra, amo y siervo pasaron de Gallípoli a Túnez, y un año después, a Argel. Apenas llevaban tres meses en esta ciudad cuando el amo decidió regresar a Gallípoli y Azán, tras ser manumitido, sentó plaza de soldado. Según la información que dio, en Argel solo servían en el ejército los turcos de nación y los renegados occidentales por su destreza en el manejo de las armas. Algunos renegados orientales también lo hacían, pero no muchos, por no tener la misma pericia. Por este motivo, para poder entrar en la milicia, Francisco tuvo que decir que era turco de nación, porque si decía que era renegado, los moros buscarían a su amo y, al no encontrarlo, lo someterían a esclavitud. Estuvo tres años en Argel, desde donde salió en corso en dos ocasiones, la segunda de ellas contra Ibiza, en donde su barco fue interceptado por una fragata cristiana. Por carta del comisario de la

54 Cf. L. Valero de Bernabé y M. de Eugenio, marqués de Casa Real, «Los barones del Santo Sepulcro de Mallorca: los Puigdorfila de Masnou», *Balearides Digital*, pp. 14–16 ‹https://docplayer.es/12024940-Los-barones-del-santo-sepulcro-de-mallorca-los-puigdorfila-de-masnou.html›.

55 AHN Inq. lib. 863 fs. 242r–249v.

Inquisición de la isla del 22 de agosto de 1645 sabemos que el apresamiento tuvo lugar el 31 de julio. El comisario preguntó inmediatamente si entre los cautivos había algún renegado, pero le dijeron que no. Luego supo que Azán era de origen griego y que siendo muchacho había renegado sin ser llevado por los turcos. Le habían dado esta información seis testigos, dos cristianos y cuatro moros. Los dos primeros dijeron que tenían noticia de que era renegado griego. Uno de los moros dijo que los turcos permitían a los cristianos vivir como tales, pero que algunos, en especial niños, para evitar la justicia turca, renegaban y se criaban con ellos, y luego pasaban a Argel a ganarse la vida en el ejército, como había hecho Azán. Otros testigos dijeron que ignoraban si Azán era turco de nación o renegado. Al final, a pesar de las pesquisas hechas por el comisario de Ibiza, el tribunal de Palma no abrió proceso informativo y, tras dos meses de estancia en aquella isla (agosto–septiembre de 1645), Azán pasó a Mallorca, en donde fue vendido como esclavo.

Así pasaron tres años, hasta que en 1648 Azán confesó a su amo sus orígenes cristianos. No lo había hecho antes por su incapacidad para entender y hablar la lengua del lugar. Puigdorfila le mandó al convento de San Francisco de Palma para instruirse, pero le recomendó no decir que era renegado. Sin duda era consciente de que en caso de reconciliación Azán recobraría la libertad y él perdería un sirviente. En cambio, si se presentaba como turco de nación aspirante a neófito, la situación cambiaba. En el convento Azán aprendió las oraciones de boca del padre «Miralles»[56], al que finalmente confesó su condición de renegado el 16 de febrero de 1649, martes de carnaval. El franciscano le dijo que en ese caso era libre y le recomendó presentarse ante el Santo Oficio.

Días después, el 25 de febrero, Azán compareció ante el tribunal de Palma. Dijo no haberlo hecho antes por no hablar mallorquín y porque no sabía que en la ciudad había una sede del Santo Oficio, excusas de escasa solidez. Por lo demás, justificó su peripecia vital con las razones habituales en estos casos: apostasía forzada, convencimiento íntimo de la falsedad de la secta de Mahoma y apego sincero a la fe de sus mayores. Se recuperaron y releyeron los papeles enviados por el comisario de Ibiza tres años y medio antes. El 1 de marzo Azán fue encarcelado y en los días siguientes (2, 4 y 8 de marzo) se le dieron las tres audiencias preceptivas, en las que dio detalles de su vida. Dijo que la «isla» de

[56] Así aparece su apellido en el expediente, al parecer, por un error del reo. El propio padre «Miralles» deshizo el equívoco en su comparecencia ante el tribunal del 17 de marzo (cf. *infra*) cuando declaró que su verdadero nombre era Juan Ginard. El expediente dice de él que era de edad avanzada, lector jubilado y calificador del Santo Oficio.

Malvasía[57] distaba de Creta como Mallorca de Argel[58]. Los turcos vivían en el castillo y los cristianos en la marina, como tributarios, pero con libertad. Solo recordaba a su padre, zapatero de profesión, llamado Francisco como él, pero de su madre ni siquiera recordaba el nombre porque había muerto durante su infancia. No tenía noticia de ningún otro pariente. De pequeño iba a misa con su padre, que le decía que era cristiano bautizado y le enseñó a santiguarse antes de la comida, pero no las oraciones. A Malvasía acudían clérigos desde Creta para vivir entre ellos, pero no tenían obispo. Los turcos no les permitían repicar las campanas, por lo que en su defecto empleaban unas tablas que hacían sonar para convocar a los fieles a la liturgia. Dijo que nunca se había confesado ni comulgado, ni sabía qué cosa era la confirmación.

Capturaron a Francisco unos moros que habían desembarcado para comprar pan. Aprovecharon la circunstancia para llevarse a cuatro o cinco niños a los que encontraron jugando. Aunque los turcos dejaban a los cristianos vivir en paz, los moros de Túnez y Argel capturaban a todos los que podían con astucias, en especial a niños, porque los hombres se defendían. Tras años de vida en Constantinopla y Gallípoli, cuando Azán llegó a Berbería, esperaba poder huir a la cristiandad, pero no consiguió hacerlo y finalmente fue apresado en un viaje de corso. En un primer momento había confesado su condición de renegado, pero luego los moros le habían aconsejado que no insistiera, que lo quemarían vivo, por lo que guardó silencio hasta que dos años y medio después se lo confesó a su amo Puigdorfila. Ante el tribunal dijo que comparecía para salvar su alma y ganarse la libertad, pero que sobrellevaría con paciencia su cautiverio si se decidía que siguiera como esclavo.

A pesar de las sospechas e inverosimilitudes de algunos puntos del proceso (el testimonio de 1645, su permanencia en el islam unos veinte años, su captura cuando hacía corso, su tardanza en comparecer, etc.), el tribunal trató a Azán con clemencia. El 15 de marzo el fiscal le puso la acusación. El 17 el padre «Miralles» confirmó la declaración que le había hecho Azán el martes de carnaval. Ese mismo día, considerando que la información enviada por el comisario de Ibiza en 1645 no era probatoria de una apostasía voluntaria y que probablemente el reo no había tenido noticia de su envío, lo que excluía que hubiera comparecido *metu probationum*, el tribunal decidió tratarlo como confitente espontáneo, si bien por las dudas existentes le condenó a abjurar *de levi*, a cumplir unas

[57] Técnicamente Malvasía (Μονεμβασιά) no es una isla, sino un peñón unido a tierra firme por un estrecho istmo.

[58] No iba muy desencaminada su estimación: si de Palma a Argel hay c. 315 km en línea recta, c. 240 km separan Malvasía de Heraclio (Candía), que se reducen a c. 160 si tomamos como referencia La Canea (Χανιά) en la parte occidental de Creta.

penitencias espirituales y a recibir instrucción catequética. La abjuración tuvo lugar un día después. Se le impusieron como penitencias el rezo diario de la tercera parte del rosario, el ayuno los viernes y la confesión y comunión mensual durante un año, todo ello después de recibir la catequesis del padre rector del Colegio de la Compañía de Palma. Además, debía servir en el Colegio durante seis meses en lo que se le ordenase. Cumplido este plazo, el 22 de septiembre de ese año el rector informó a la Inquisición de que había recibido la instrucción con provecho y grandes muestras de contrición. Francisco fue devuelto a su patrón Puigdorfila, al que se advirtió de que debía concederle la libertad cuando se la pidiese.

10. Antonio Chichiller

Antonio Chichiller (¿Τσιτσιλέρης?), en turco Ahmed, era un renegado natural de La Canea (Χανιά), en Creta. Tenía 24 años y era sastre de oficio[59]. El 16 de noviembre de 1651 pidió audiencia secreta ante el tribunal de la Inquisición de Palma, ante el que, con ayuda de un intérprete, hizo el siguiente relato de su vida. A los diez años se embarcó en La Canea en el barco de un griego llamado Alejandro en dirección a Venecia. En el viaje fueron abordados por seis galeras de Túnez que capturaron su nave con sus 30 marineros y los llevaron a Túnez. Allí quedo esclavo de «Amut Abey» (¿Mahmud bey?), turco hijo de renegado corso, que lo puso en el taller de un sastre a aprender el oficio. Estuvo con él ocho años, otro más con su sucesor y tres con un sastre mallorquín: en total, doce años. Su conversión al islam fue fruto de un incidente que tuvo con un turco[60]. Según su testimonio, este lo maltrató, incluso le dio una puñalada, lo que obligó a Antonio a defenderse a puñetazos y patadas, resultando de todo ello abundante derramamiento de sangre. Al día siguiente tres esbirros lo detuvieron y llevaron a presencia del cadí acusado de maltratar a un turco. A pesar de las explicaciones que dio, Antonio fue condenado a pena de muerte, eludible si renegaba. Lo hizo de la forma habitual, puesto en pie, con el índice de la mano derecha alzado y pronunciando la *shahāda* ante los jueces y 300 testigos. Tras la profesión de fe, lo vistieron de turco, le impusieron el nombre de Ahmed y un mes después lo circuncidaron. Antonio confesó haber practicado el *guadoc* en diez ocasiones, pero no haber entrado en mezquitas. No queda claro el momento en el que se produjo su adhesión al islam, detalle que, por otra parte, no convenía airear en exceso ante el tribunal, porque una permanencia más

[59] AHN Inq. lib. 863 fs. 294r–296r.
[60] Sobre la apostasía como consecuencia de un delito o altercado, cf. Floristán 2020a: 80 (cap. VII).

larga en él incrementaba las sospechas de aceptación y conformidad. Que no hubiera practicado el *guadoc* más que diez veces y que nunca hubiera entrado en una mezquita parecen abogar por una conversión tardía, si bien no hay que descartar que estos datos fueran falsos.

Dos meses antes de su comparecencia ante el tribunal había llegado a La Goleta el barco del capitán mallorquín Canales a comprar trigo, y de allí pasó a Túnez. El maestre Juan, cautivo cristiano de origen flamenco y sastre como Antonio, se concertó con la tripulación del barco para huir con otros once cautivos. Revelaron su plan a Chichiller que, aunque renegado, les había confesado que era cristiano de corazón. Algunos de los confabulados fueron llevados hasta la marina nada menos que por el príncipe Felipe de África, que por entonces ya había regresado de España a Túnez y vivía, según todos los indicios, una vida anfibia en el terreno religioso[61]. Ya de noche, los fugitivos se embarcaron y se hicieron a la mar. En ocho días llegaron a Mallorca, de donde pasaron a Vinaroz a vender el trigo que habían traído. Chichiller regresó a Mallorca con el mismo barco y allí se presentó ante el tribunal de la Inquisición para descargar su conciencia. Dio muestras de verdadero arrepentimiento y pidió perdón y clemencia.

En su comparecencia dijo ser cristiano bautizado e hijo de cristianos. No sabía si estaba confirmado e incluso desconocía este sacramento, a pesar de que en La Canea, según dijo, había obispo. Se pusieron a prueba sus conocimientos sobre la doctrina y prácticas cristianas. Se santiguó, aunque el expediente precisa que no muy bien (quizás porque hizo el trazo horizontal *sinistrorsum*, como es costumbre en la Iglesia griega), y recitó el padrenuestro, avemaría y credo en griego. Quienes lo escuchaban captaron algunas palabras, como «Iglesia» (Ἐκκλησία), «resurrección de la carne» (ἀνάστασις νεκρῶν), «Santa Cruz» (Ἅγιος Σταυρός), «Pilatos» (Πιλάτος) y otras, y con toda claridad el nombre de María. Se entiende bien que captaran algunas de estas voces por su semejanza

[61] En la historia moderna de España se documentan al menos dos príncipes de este nombre con una diferencia de poco más de medio siglo. El primero fue Mawlāy al-<u>Sh</u>ay<u>kh</u> (Muley Jeque, 1566–1621), hijo del sultán marroquí Mawlāy Maḥammad al-Motawakkil, que se exilió en España tras la muerte de su padre en la batalla de Alcazarquivir y se bautizó en El Escorial. Murió en Vigevano tras haber llevado una vida de fe y piedad. Sobre él, cf. Oliver Asín 1955 y DBE s.v. África, Felipe de [B. Alonso-M. Á. de Bunes]. El segundo fue Mehmed Çelebi (c. 1627–1686), hijo mayor del dey de Túnez Ahmed Khûja (1640–1647). Huyó a Sicilia, en donde se bautizó el 6 de mayo de 1646 con el nombre, entre otros, de Felipe. Tras unos años de estancia en España, a comienzos de 1650 regresó a Túnez, quizás defraudado por no haber conseguido el hábito de Malta que había pedido (aunque sí consiguió el de Santiago) y por la escasez de la ayuda económica que recibía. En Túnez se dedicó a conspirar, con apoyo español, para hacerse con el poder. Como sus intentos no prosperaran, presentó sus propuestas a Luis XIV de Francia. Tras una vida llena de peripecias, consiguió ser nombrado por la Puerta pachá de Argel, pero la muerte le impidió tomar posesión del cargo (1686). Tras su vuelta a Túnez llevó una vida a caballo entre el islam y el cristianismo, poco creíble a ojos de unos y otros. Cf. Bacquencourt-Grandchamp 1938, Filesi 1970 y Bonnery 2003.

fonética, pero más difícil se hace justificar que entendieran otras, a no ser por un cierto conocimiento de la lengua griega. Dijo saber otras oraciones en griego, pero no en veneciano, su lengua materna, porque había recibido la catequesis en una iglesia de griegos, y mostró una buena instrucción en los artículos de fe. En cambio, no sabía oraciones del islam y nunca había entrado en una mezquita, tan solo había ayunado en una ocasión durante todo el día. Confesó que nunca había creído que se salvaría en la ley de Mahoma y que todo lo había hecho forzadamente. El mismo día de su comparecencia, 16 de noviembre, en la audiencia de la tarde ratificó su confesión mediante intérprete. Fue absuelto *ad cautelam* y confiado al jesuita Miguel Socias, calificador del Santo Oficio, para que lo instruyera y le administrara los sacramentos de la penitencia y eucaristía.

11. Jorge / Ahmed

El caso de Jorge / Ahmed es un buen ejemplo de las dudas e incertidumbres que rodeaban muchos procesos inquisitoriales[62]. Jorge era el típico hombre de frontera, de convicciones inestables o inexistentes. Su causa fue sentenciada en el auto público de fe celebrado en Valencia el 7 de enero de 1607. Viandante, de 45 años de edad, unas veces decía ser turco, otras, italiano, y otras, griego. Fue acusado por cuatro testigos, uno mayor de edad, y otros tres, menores. Uno de ellos dijo que en Cocentaina había intentado abusar de él. Unos dijeron que era judío, otros, que se encomendaba a Mahoma, y unos terceros, que en ocasiones de peligro sacaba un crucifijo que portaba. Los testimonios son confusos, propios de una personalidad tornadiza. Otro tanto sucedió en las audiencias que se le dieron. En una dijo ser turco, hijo de padre turco y de madre cristiana genovesa. Saludaba al llegar a las posadas con un «laudato sea Dios», pero solo para que lo tuvieran por cristiano, porque no estaba bautizado. Practicaba el *guadoc*, observaba el ramadán y guardaba algunas fiestas turcas, e incluso llegó a recitar oraciones en turquesco ante el tribunal. Negó, sin embargo, la acusación de intento de sodomía, diciendo que era un falso testimonio que le habían levantado por un incidente que había tenido en Cocentaina. En otra audiencia, sin embargo, postrado de hinojos y tras besar la tierra y un crucifijo, dijo ser cristiano griego, de padres cristianos, y que no lo había confesado antes por temor a ser quemado vivo. En esa misma comparecencia, sin embargo, se contradijo varias veces al afirmar y negar que era cristiano.

En la audiencia en la que se le entregaron los testimonios que había contra él

[62] AHN Inq. lib. 938 fs. 369r–371r.

volvió a su primera declaración y dijo que era turco, que se quería ir al infierno con el ángel caído y que blasfemaba cien veces al día. Ante confesiones tan contradictorias y desconcertantes, el tribunal sospechó que fingía locura para librarse de la pena, pero Jorge lo negó e incluso se rió sonoramente de esta posibilidad. El abogado defensor, desconcertado, pidió que se investigara a fondo su posible demencia, porque no quería defenderlo si no estaba loco. A otra audiencia posterior asistió un obispo por entonces presente en Valencia que sabía italiano, griego y turco, para hablar con el reo. Departió con él más de una hora en italiano y griego y, tras la entrevista, dio su opinión: Jorge había vivido como cristiano, pero ya no creía en Jesucristo, sino en el primer ángel, y no lo tenía por loco, sino por obstinado. Sus compañeros de celda también dieron testimonio de que decía estas cosas y muchas otras blasfemias. Finalmente, el propio Jorge confesó haber sido cristiano y haberse hecho turco y pidió misericordia y absolución. La pena que se le impuso fue severa: reconciliación en auto público, sambenito y cárcel perpetua, doscientos azotes, ocho años al remo y confiscación de sus bienes. Pasados los ocho años de boga, debía presentarse nuevamente al tribunal para que se le señalase un lugar en el que recibir instrucción catequética.

12. Francisco Camburino

Francisco Camburino (Καβουρίνος), natural de Filadelfia «en el reino de Grecia»[63], había nacido cristiano ortodoxo, hijo de Jorge negro[64] y Elena, y había recibido el nombre de Ilión (¿Ἠλίας?)[65]. Cuando compareció ante el tribunal de la Inquisición de Valencia el año 1680, tenía c. 40 años, era cochero de profesión y estaba al servicio de Francisco Luis Fenollet, deán de la iglesia catedral[66]. Era libre desde c. 1674, cuando su último amo Francisco Calatayud lo había manumitido. En una audiencia celebrada el 1 de agosto de ese año dijo que se había marchado de Filadelfia a los 14 años (c. 1654) a ver mundo. Unos moros lo habían capturado y vendido a un turco, que lo presionó para renegar. Se circuncidó y adoptó el nombre de Arramután. En una ocasión en que salió en corso contra Cerdeña, su embarcación fue capturada por las galeras del gran duque de Florencia, que lo llevaron a Liorna. Sirvió de galeote durante diez u once años, hasta que un día, estando las galeras fondeadas frente a Alicante, se

[63] Filadelfia de Lidia, actual Alaşehir.
[64] Por lo que leemos en el expediente (cf. *infra*), el término «negro» no es un apellido, sino un mote del padre por el color de su tez.
[65] AHN Inq. lib. 944 fs. 250v-252r.
[66] Sobre Fenollet, cf. Pérez Giménez 2018.

lanzó al mar y ganó a nado el cabo de Agua Amarga, al sur de la capital. De allí marchó a Elche, cuyo gobernador lo puso en prisión. Pasados unos días, confesó que era griego y que no sabía si estaba bien bautizado. Ante la duda, volvió a bautizarse y desde entonces llevó vida de cristiano. El expediente dice que presentó un certificado del bautismo que había recibido en su tierra, que había mandado pedir para salir de dudas sobre su verdadera condición. No es fácil imaginar cómo pudo conseguir el documento ni quién pudo expedírselo[67]. En una segunda audiencia celebrada el 7 de agosto dijo que en su tierra había vivivo como cristiano y que, aunque había renegado y cumplido las ceremonias del islam, jamás había pensado que podía salvarse en él. En Elche se había bautizado porque «como era de color mui moreno y no entendía esta lengua ni sabía declarar cosa alguna, le tenían por moro, y assí querían volverle a las galeras, conque le dixeron que lo exequutarían si no se baptizava». Por ello y por pensar que el sacramento griego era inválido, se había vuelto a bautizar, de lo que pedía perdón si estaba mal hecho.

El tribunal mandó llamar a fray Cirilo de Alicante, capuchino y calificador del Santo Oficio, a través del que Francisco había hecho su confesión, para que lo instruyese en la fe. El 19 de agosto el religioso informó de que Camburino ya estaba suficientemente instruido. El 2 de diciembre el tribunal lo absolvió *ad cautelam* y le impuso como penitencia sendos ayunos las vísperas de las fiestas de la Concepción (8 de diciembre), Expectación (18 de diciembre) y Navidad, y que hiciese cinco veces la estación de los cinco altares.

[67] Tenemos documentada la presencia de Simón Láscaris, arzobispo de Durazzo, en España en la primera mitad de la década de 1670 (1669–1674) y, en concreto, en Murcia durante 16 meses entre 1674–1675, cf. Floristán 2013b: 177–184. ¿Pudo ser él quien expidiera a Francisco la fe de bautismo? No tengo ningún dato que apoye esta hipótesis.

SECCIÓN III

HELENISMO E INQUISICIÓN

x

Helenismo e Inquisición: expedientes de censura de libros griegos*

El documento fundacional de la Inquisición española moderna, la bula *Exigit sincerae devotionis affectus* de 1 de noviembre de 1478, menciona un doble objetivo para el nuevo tribunal, la persecución de los judaizantes y la terminación de la Reconquista[1]. Además de estos dos objetivos de índole religiosa expresamente mencionados, algunos estudiosos han querido ver en su origen otros fines, como los políticos (el control de la nobleza y del clero, con el consiguiente fortalecimiento del Estado), los socioeconómicos (la alianza de los pecheros y de la aristocracia civil y militar contra la burguesía ciudadana, formada en buena medida por conversos) o los étnicos. En este terreno de las causas que dieron origen a la Inquisición española destaca la polémica suscitada hace veinticinco años por la aparición del libro de Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*[2]. Partiendo de la sinceridad de las conversiones y la práctica inexistencia de judaizantes, su autor atribuyó los orígenes del tribunal al racismo de los españoles del siglo xv por motivos socioeconómicos (el éxito social y económico de los conversos) y político-étnicos (la formación de un grupo aparte, aislado de la incipiente nación española). Su tesis fue rechazada con más o menos rotundidad por diversos estudiosos como Domínguez Ortiz, Escudero o García Cárcel, de forma más matizada por Jackson, y básicamente defendida, aunque con reparos, por otros como Alcalá[3]. En la actualidad los especialistas han llegado a un cierto consenso sobre los factores que determinaron el nacimiento del Santo Oficio: el fundamental habría sido el religioso, mientras que los políticos y socioeconómicos, insuficientes para explicar su

* *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo ccxviii (2021), cuaderno iii, pp. 667–692.

[1] Para un estudio detallado de los precedentes y nacimiento de la Inquisición, cf. Escudero 2005, 2015 y 2021.

[2] Netanyahu 1995.

[3] Sobre esta polémica académica pueden leerse los diversos artículos de crítica y defensa de la tesis, así como las réplicas de su autor, en los vols. 7, 8 y 12 (1998, 1999, 2006) de la *Revista de la Inquisición*.

establecimiento, con el paso de los años adquirieron una importancia creciente en su funcionamiento. El factor racial, en general, no es considerado como decisivo[4].

Una vez creado el tribunal, con el paso de los años sus competencias fueron creciendo. A los judaizantes y moriscos se sumaron, en el terreno doctrinal, los reformados luteranos y calvinistas. Cercanos a ellos, y también bajo la lupa inquisitorial, estuvieron los erasmistas, humanistas y las distintas corrientes de espiritualidad mística, como los iluminados, pietistas, quietistas, etc., en los que se intuía un posible germen de heterodoxia doctrinal. A partir de mediados del siglo XVI la Inquisición se ocupó también de los «delitos menores» de la población cristiana vieja, tanto en el terreno doctrinal (proposiciones, blasfemias, supersticiones, hechicería, magia) como en el de la moral sexual (bigamia, fornicación simple, sodomía, solicitación). Por último, en el terreno cultural recibió las competencias de calificación y censura de libros, siempre desde la óptica de la ortodoxia doctrinal.

Se ha discutido mucho sobre la influencia que tuvieron las medidas de control de la Inquisición en la atonía intelectual y cultural de la España moderna. Ch. H. Lea les atribuyó buena parte de ella. H. Kamen, por el contrario, sin negar la influencia que pudo tener la censura ejercida contra humanistas, teólogos y escritores, quizás, sobre todo, en la forma más sutil de «autocensura»[5], cree que la decadencia cultural y académica se debió más bien al funcionamiento de las propias universidades, en las que se dejaban de lado las ciencias aplicadas y se atendía a las materias que interesaban a los jóvenes de la nobleza que las frecuentaba. Otros países —dice— tuvieron sistemas de control ideológico semejantes al español que no provocaron ningún atraso cultural. En su opinión, las causas de la decadencia intelectual y cultural de España fueron más profundas y complejas, irreductibles a la sola actividad del Santo Oficio, que se habría identificado con su entorno social y económico y participado del auge y la decadencia de España sin ser por sí solo la causa ni del uno ni de la otra[6]. En esta misma línea, L. Gil desechó las explicaciones fáciles del débil humanismo español, como la acción de la Inquisición o la hipótesis de las tres castas de Américo Castro, y situó su fragilidad en factores como la economía agraria, el desprecio del comercio, la inexistencia de una burguesía ilustrada, el ambiente bélico, el desdén de amplias capas sociales por el conocimiento, la valoración negativa del libro, la pedagogía

---

[4] Sin pretensión de exhaustividad, para una imagen general de la Inquisición remito a los estudios de Llorente 1822, Lea 1983, Kamen 1967, Bennassar 1981, Pérez Villanueva-Escandell Bonet (eds.) 1984–2000, Dedieu 1990, Contreras 1997 y Martínez Millán 2007.

[5] Cf. L. Gil 1981: 494–506 para el caso de la edición del *Epistolario* y la *Biografía* del deán Martí por Mayáns.

[6] Kamen 1992 y 1998.

arcaizante o los prejuicios contra los contenidos de algunos autores clásicos[7]. De acuerdo con ello, la Inquisición habría sido un factor más, no el único, del atraso español en los terrenos científico y humanístico[8].

El Santo Oficio no tenía facultad de censura previa. La concesión de las licencias de impresión era prerrogativa del Consejo Real para la Corona de Castilla y de otras instancias para los reinos de la Corona de Aragón y Navarra. La Inquisición solo tenía competencia de supervisión *a posteriori* de la corrección doctrinal o moral de todo libro editado en España y, sobre todo, de los libros editados ilegalmente o introducidos desde el extranjero[9]. La denuncia de un libro podía partir de cualquiera: del propio autor o editor si detectaba algún error en su contenido, de un comprador, de un lector o de un funcionario inquisitorial, en especial, de los comisarios. Habitualmente los procesos se incoaban en los tribunales territoriales, que pedían dos calificaciones de la obra denunciada. A partir de ellas abrían el expediente correspondiente, que podía terminar en la retirada del libro, en el expurgo de los pasajes controvertidos o en el sobreseimiento. No fue hasta 1521 cuando las obras impresas empezaron a preocupar seriamente a los inquisidores por su empleo como vehículo de difusión de las doctrinas reformadas, si bien las medidas adoptadas en la primera mitad del siglo XVI fueron parciales e inconexas. En 1551 apareció el *Índice* del inquisidor Valdés, el primero de los nueve que se sucederían hasta el último de 1790[10]. Apenas una década después, el *Index librorum prohibitorum* de Pío IV (1564) estableció una base firme para la calificación y censura de libros. En él se distinguen cinco categorías: los libros de los heresiarcas, prohibidos en su totalidad fuera cual fuera su materia; los libros de herejes de contenido no-religioso; los libros de autores ortodoxos que pudieran incluir alguna afirmación peligrosa; las traducciones de autores clásicos y los libros anónimos. Se dejaba al criterio de los ordinarios de cada diócesis permitir la consulta de los libros del segundo grupo, en el que se incluían muchos de los textos de autores clásicos editados por humanistas europeos. También se permitía el uso de léxicos y

[7] L. Gil 1979.

[8] L. Gil 1981: 429–467. Repasa algunos casos ilustres de humanistas investigados por la Inquisición, como Nebrija, Vives, la escuela de Salamanca, Arias Montano y su discípulo el P. Sigüenza, Esteban Manuel de Villegas y Pedro Centeno. Cf. también Márquez 1980, que divide su estudio en dos partes, una dedicada a los autores, y otra, a las obras de la literatura española que tuvieron problemas con la Inquisición. Cf. también Pérez Villanueva-Escandell Bonet (eds.) 1984–2000: vol. II, pp. 829–956 [Á. Alcalá] sobre el control de los intelectuales en el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII.

[9] Para una panorámica general de la actuación del Santo Oficio en este terreno, en especial, de la vigilancia que ejercía sobre libreros y bibliotecas, cf. de los Reyes 2000: 125–162; Albisson 2020.

[10] Sobre los Índices de la Inquisición, cf. Martínez de Bujanda 2016. Este libro es el vol. XII de la colección *Index des livres interdits*, publicada entre 1984 y 2002 por la Universidad de Sherbrook (Canadá) y la librería Droz (Ginebra). Los vols. V y VI están dedicados a los *Índices* españoles del siglo XVI, y los restantes, a diversos *Índices* de París, Lovaina, Venecia y Milán, Inquisición portuguesa, Amberes y Roma.

concordancias debidamente expurgadas y la lectura de las obras de los autores antiguos de contenido lascivo, pero dicción elegante, excepto a los niños[11]. Puede decirse que la Inquisición no condenó a los autores clásicos con carácter general, si bien es cierto que su mera existencia (lo que algunos han llamado «política de presencia» o «pedagogía del terror»[12]) fue decisiva para que los humanistas se autocontrolaran, provocando así un cierto encogimiento intelectual.

Nuestras noticias sobre la censura inquisitorial de libros proceden de dos fuentes, los *Índices* de libros prohibidos y expurgados y los expedientes conservados en la serie correspondiente del Archivo de la Inquisición. Los primeros son, por lo general, escuetos, recogen el resultado final del proceso, la prohibición o expurgo de un libro, sin especificar las causas. Los expedientes son más completos y permiten conocer los motivos de una prohibición o expurgo, así como los detalles del proceso seguido y las personas que intervinieron en él. La mayoría de la documentación de esta serie es tardía, del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX, mientras que la de los siglos XVI–XVII es, desgraciadamente, escasa. En 1914 Antonio Paz y Meliá redactó un catálogo topográfico de los expedientes, por entonces depositados en la BNE, que años después reelaboró su nieto Ramón dándole una ordenación temática. Pues bien, la intención de este trabajo es ofrecer las noticias contenidas en cuatro expedientes inquisitoriales abiertos a dos ediciones de textos griegos antiguos, de Eusebio de Cesarea y Flavio Josefo, y a dos obras relacionadas con el helenismo contemporáneo, la *Gramática vulgar griego-española* de Fuentes y el opúsculo de Seixo sobre la tolerancia que tenía la Iglesia romana con la griega. Antes quiero repasar de forma más sucinta el tratamiento que dan los *Índices* a las ediciones de textos griegos o a sus autores[13].

1. Noticias de los *Índices*

La edición de un autor griego podía tropezar en el tribunal de la Inquisición con problemas por dos motivos, su contenido o su autor / editor. La salvaguarda de la ortodoxia doctrinal encomendada al Santo Oficio chocaba con frecuencia con la necesidad de disponer de textos clásicos para el estudio y la enseñanza, porque muchos de ellos habían sido editados en países más o menos afectados por las distintas corrientes de la Reforma. Su prohibición total dejaba a los

[11] L. Gil 1981: 511–512.
[12] Bennassar 1981.
[13] Agradezco a Ignacio Panizo, antiguo jefe de la Sección de Inquisición del AHN y actual jefe del Archivo de la BNE, la ayuda que me ha dado para orientarme en el maremágnum de papeles de la Inquisición y poder localizar los expedientes correspondientes. Sin él no habría sido posible este estudio.

humanistas ayunos de *instrumenta studiorum*. Además, muchas veces los pasajes censurables eran un puñado, por lo que una prohibición total del libro parecía excesiva. Estos casos se resolvían con discreción y prudencia: si el libro no tocaba cuestiones de fe o moral, bien se permitía su circulación, incluso con los comentarios de sus editores, bien se expurgaban los pasajes conflictivos. Con el paso del tiempo se observa una evolución hacia una mayor apertura. Por ejemplo, Joachim Kammermeister (Camerarius), figura destacada de la Reforma luterana y estrecho colaborador de Melanchthon, aparece en los *Índices* de 1559 y 1583 como autor condenado, en el de 1612 se expurgan algunas de sus obras, y en los de 1632 y 1640 muchos libros suyos son autorizados, con o sin expurgo. Finalmente, en el último de 1790 se permitieron 60 obras suyas completas y 4 expurgadas, entre las que se incluían numerosas ediciones y comentarios de autores griegos[14]. Otros dos destacados humanistas de confesión calvinista, Isaac Casaubon y José Justo Escalígero, figuran en los *Índices* desde 1612 hasta 1790 de forma ininterrumpida como autores condenados, si bien se permitieron completos o bajo expurgo bastantes comentarios suyos de autores griegos[15]. Justo Lipsio, en cambio, que con los dos anteriores formó el triunvirato de humanistas más destacados de su tiempo, como autor que murió católico a pesar de algunas vacilaciones en vida, no fue condenado en conjunto, si bien buena parte de sus libros aparece expurgada en los *Índices* desde 1612[16]. Otros humanistas ilustres de los siglos XVI–XVII condenados como autores, pero cuyas obras se permitieron de forma parcial, con expurgo o sin él, son Henri Estienne, Conrad Gesner, Hugo Grocio, Daniel Heinsius, David Hoeschel, Jan van Meurs, Petrus Ramus o Hieronymus Wolf, por citar solo los más destacados[17].

En otras ocasiones la prohibición o el expurgo recaían directamente sobre los textos, no sobre sus autores / editores, por su contenido, sus comentarios o la introducción que los acompañaba. Como los *Índices* solo ofrecen el resultado del proceso de calificación y no hemos conservado los expedientes, solo podemos formular conjeturas sobre las causas de su inclusión en los *Índices*. Por ejemplo, Artemidoro de Daldis fue prohibido de forma ininterrumpida entre 1632 y 1790 en la traducción francesa aparecida en Lyon en 1609 o en cualquier otra versión vernácula, quizás por sus interpretaciones de los sueños eróticos[18]. La selección de epigramas griegos preparada por Henri Estienne y editada en París y Ginebra en 1570 es un clásico del expurgo desde el *Índice* de 1584 hasta el de

[14] Martínez de Bujanda 2016: 384–386.
[15] Martínez de Bujanda 2016: 398 y 983–985.
[16] Martínez de Bujanda 2016: 742.
[17] Martínez de Bujanda 2016: 536–538, 594–596, 614–615, 633–634, 655, 808–809, 927–928 y 1122–1123.
[18] Martínez de Bujanda 2016: 302.

1790, sin duda por los contenidos lascivos de muchos de ellos[19]. También se expurgó a Luciano, tal vez por su actitud escéptica ante la religión y el mundo divino[20]. Se expurgaron varias ediciones de Plutarco provistas de notas de autores condenados, según parece, por el contenido de estas. La censura afectó tanto a las *Vidas paralelas* como a las *Obras morales*[21]. También se expurgó la edición de las obras completas de Jenofonte aparecida en 1540 con un prólogo de Melanchthon, que figura en los *Índices* de 1583 y 1632[22], y la edición que hizo Henri Estienne de una selección de obras de los tres trágicos griegos, que entró en el *Índice* de 1632 y no salió de él hasta 1790[23].

Sorprenden las prohibiciones que cayeron sobre Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. Por ejemplo, las obras de Gregorio de Nisa editadas en Colonia en 1537 figuran prohibidas en los *Índices* de 1559, 1583 y 1612, y expurgadas desde 1632 hasta 1790, sin duda por sospechas de interpolación[24]. Se expurgaron varias ediciones extranjeras de San Juan Crisóstomo (París 1546, Amberes 1553, Basilea 1558), quizás por la misma sospecha, pero se permitió la de los benedictinos de Saint-Maur[25]. También se expurgaron los textos de Cirilo de Alejandría, en este caso recordando que «por cuanto varias obras del santo fueron publicadas por varios impresores y traductores de mala fe, deben leerse con cautela»[26]. Más difícil de entender es el expurgo que figura en los *Índices* de 1747 y 1790 de los *Acta sanctorum mensium Martii, Aprilis et Maii* en 14 volúmenes, editados por los bolandistas[27].

Capítulo aparte merecen las obras relacionadas con el cisma y la literatura de polémica entre las Iglesias. La correspondencia y documentación intercambiada entre los teólogos luteranos de Wittenberg y el patriarca Jeremías de Constantinopla con vistas a un posible acuerdo de sus Iglesias, editada en 1584, figura de forma constante en todos los *Índices* de los siglos XVI y XVII[28]. Igualmente la traducción griega de la *Confessio Augustana* aparecida en Basilea en 1559 está en los *Índices* de 1583 y sucesivos hasta 1790[29]. El humanista alemán Martin Kraus (Crusius) aparece como autor condenado sin interrupción desde 1612, y de forma especial su *Turcograecia*, en la que recogió noticias y documentos de nu-

[19] Martínez de Bujanda 2016: 520.
[20] Martínez de Bujanda 2016: 752–753.
[21] Martínez de Bujanda 2016: 898–899.
[22] Martínez de Bujanda 2016: 1126.
[23] Martínez de Bujanda 2016: 1063.
[24] Martínez de Bujanda 2016: 612.
[25] Martínez de Bujanda 2016: 690.
[26] Martínez de Bujanda 2016: 465.
[27] Martínez de Bujanda 2016: 873.
[28] Martínez de Bujanda 2016: 267.
[29] Martínez de Bujanda 2016: 439.

merosos eclesiásticos griegos contemporáneos con los que mantuvo contactos[30]. No podían faltar en esta lista polemistas destacados como Marco Eugénico, en especial su tratado sobre el purgatorio, o Nilo Cabásilas, autor de un tratado contra el primado del papa editado en traducción latina en Magdeburgo en 1550[31]. Los dos autores son fijos de los *Índices* entre 1583 y 1790. También el arzobispo León de Acrida, figura clave en las discusiones que precedieron al cisma de 1054, aparece como autor condenado en todos los *Índices* de los siglos XVII–XVIII, aunque no se menciona ninguna obra suya[32]. Por último, de un sucesor suyo en el trono de Acrida, Teofilacto (1055–1107), se expurgaron sus comentarios a las *Epístolas paulinas* y a los *Hechos de los apóstoles*, aparecidos en Amberes y Colonia en 1564 y 1568 respectivamente. En este caso no parece aventurado suponer que la causa de la prevención con la que lo trató el Santo Oficio fuera la influencia que Teofilacto tuvo en Erasmo[33].

En ocasiones las sospechas de heterodoxia no nacían del texto propiamente dicho, sino de la introducción o comentarios que los acompañaban. Así ocurrió en 1788 con la edición del Nuevo Testamento griego impresa en Glasgow en 1750[34]. En carta del 9 de febrero de ese año el revisor general de la Suprema, Joaquín Castellot, comunicaba al secretario Joaquín Fuster que no había encontrado en el libro nada censurable. Los herejes —dice Castellot— suelen emplear el prólogo para deslizar algún ataque contra la Iglesia, pero el de este es muy breve (apenas una página) y en él el editor solo dice que ha seguido las mejores ediciones anteriores, en especial, la de París. Castellot se tomó la molestia de cotejar algunos pasajes con la edición de Padua y no encontró diferencias. Ese mismo día el Consejo pidió un segundo parecer a José Gil de Goya, empleado en la Biblioteca Real, para que comparara la edición de Glasgow con el ejemplar de París y comprobara que no había variantes que pudieran dar lugar a interpretaciones erróneas. Gil de Goya rechazó el encargo, por lo que hubo que recurrir al P. Portillo del Salvador, teólogo y buen conocedor de la lengua griega (12 de febrero de 1789). Su censura aún se hizo esperar unos meses. El 6 de julio informó escuetamente de que el libro no contenía nada censurable en los terrenos del dogma ni de la moral. En vista de ello, cabe suponer que fuera devuelto a su legítimo dueño.

[30] Martínez de Bujanda 2016: 460.
[31] Martínez de Bujanda 2016: 540–541 y 377.
[32] Martínez de Bujanda 2016: 728.
[33] Martínez de Bujanda 2016: 1054.
[34] *Ἡ καινὴ διαθήκη. Novum testamentum*, Glasguae: in aedibus R. Urie, 1750. El expediente se conserva en AHN Inq. 4465 exp. 22.

2. Expedientes de calificación y censura

2.1. *Eusebio de Cesarea*[35]

En diciembre de 1787 Juan Antonio Llorente, años después implacable debelador del Santo Oficio[36], tuvo necesidad de consultar por motivos que el expediente no aclara la obra de Eusebio de Pánfilo o de Cesarea. Acudió para ello al convento de San Francisco de Calahorra, su localidad de residencia, en cuya biblioteca encontró una edición de sus obras en tres volúmenes aparecida en Basilea en las prensas de Henrich Petri en 1549[37]. Diez años después, en 1559, había salido de las mismas prensas una nueva edición de la *Crónica* preparada por Mateo Palmieri[38], a la que se añadió en apéndice una *Nova temporum continuatio... ab anno Christi 1513 usque ad 1556*, obra de un autor alemán anónimo[39]. Esta edición de 1559 fue expurgada por la Inquisición en el *Índice* de 1583 y sucesivos[40], probablemente más por el contenido del apéndice que por el de la propia obra de Eusebio. Salvo esta edición, no parece que la obra del cesariense fuera objeto de controversia en el ámbito inquisitorial.

El caso es que, en su visita al monasterio francisco, a Llorente le llamó la atención el título de *sanctissimus* que figuraba en la portada del libro aplicado a Eusebio, al que siempre había tenido por hereje[41]. Por ello decidió poner el hecho en conocimiento del Santo Oficio y empezó a hacer averiguaciones por su cuenta. En su escrito de denuncia aduce los testimonios siguientes:

---

[35] AHN Inq. 4465 exp. 8.

[36] Cf. Dufour 1988; de la Lama 1991 y 1999; DBE s.v. Llorente González, Juan Antonio [F. Abad]. En 1782, recién llegado a Calahorra, Llorente fue nombrado promotor fiscal general eclesiástico del obispado de la ciudad. En 1787 fue nombrado comisario del tribunal del Santo Oficio de Navarra con sede en Logroño. Durante sus años de estancia en Calahorra abandonó, por influencia de un literato de nombre desconocido, sus principios ultramontanos en la jurisprudencia, escolásticos en la teología y peripatéticos en la filosofía y las ciencias naturales, como confiesa el propio Llorente en su *Noticia biográfica*. Cf. de la Lama 1991: cap. II, pp. 65–88.

[37] *Eusebii Pamphili Caesariensis, viri ut sanctissimi, ita multivaria rerum et divinarum et humanarum clarissimi opera*, Basileae: per Henrichum Petri, 1549.

[38] La primera edición apareció en 1512 con el título *Eusebii Caesariensis Episcopi Chronicon quod Hieronymus presbyter divino eius ingenio latinum facere curavit..., ad quem Prosper et Mattheus Palmerius et Matthias complura addidere. Quibus demum nonnulla ad haec usque tempora subsecuta adiecta sunt*, Parisiis: per Henricum Stephanum.

[39] Ya en 1542 había aparecido en la misma imprenta de Petri otra edición anterior de la *Crónica* con un volumen adicional con el mismo título.

[40] Martínez de Bujanda 2016: 870, s.v. Palmieri, Matteo.

[41] Sobre la preocupación manifestada por la Inquisición por el empleo de epítetos honoríficos (*optimus, pius, doctissimus, sapientissimus*) aplicados a los «herejes», cf. L. Gil 1981: 527–529. De hecho, ya el *Índice* de Zapata (1632) había expurgado en la *Crónica General de España* de Florián de Ocampo el pasaje en el que se daba el título de «santo» a Eusebio, cf. Márquez 1980: 169; Martínez de Bujanda 2016: 847.

1) San Jerónimo en su *Epistola ad Ctesiphontem adversus Pelagium* y en la *Apologia adversus libros Rufini* afirma con claridad que Eusebio fue ariano[42].
2) En la *Actio sexta* de las actas del 7.º Concilio ecuménico (Nicea II, 787) se afirma igualmente que Eusebio fue seguidor del arianismo[43].

Para corroborarlo, Llorente acudió a la lectura de la *Vida de Constantino* y de la *Historia Eclesiástica*, en las que Eusebio manifiesta una adhesión firme al arianismo a pesar de haber suscrito las actas de Nicea I (325 d.C.), que firmó, en opinión de Llorente, más «por política» que por convencimiento íntimo. Fray Jacinto Segura (1668–1751) en su *Norte crítico* —dice Llorente— pasó revista a los autores que se esforzaron en interpretar las opiniones de Eusebio en clave ortodoxa y a los que, al contrario, las consideraron afectas al arianismo[44]. En definitiva, concluye Llorente, parece que Eusebio murió en el error, por lo que calificarlo de *sanctissimus* podía inducir a confusión, porque una misma persona no podía ser tenida simultáneamente como santo y hereje.

El tribunal de la Inquisición de Logroño admitió la denuncia de Llorente. El 11 de enero de 1788 los inquisidores remitieron al comisario de Calahorra, fray Vicente Morales y Merino, una copia de ella y le ordenaron que pidiera el libro al prior del convento, «previéndole se le debolverá en caso de no merecer recogerse». Luego debía entregarlo al magistral de la catedral para que hiciera la censura. En caso de que los calificadores no encontrasen la obra sospechosa, debía suspenderse el expediente. Nada más recibir la carta, Morales habló con el guardián de los franciscanos, que se mostró dispuesto a buscar el libro y entregárselo y le informó de que en la biblioteca había uno o dos libros más de Eusebio. Con el libro en las manos, el comisario acudió al magistral, que excusó la labor de calificación que se le pedía por las muchas obligaciones que le imponía la cercanía de la cuaresma[45]. Otros teólogos a los que tanteó Morales le contestaron lo mismo. Finalmente sugirió como posible calificador el nombre del franciscano Vicente Fernández Trobadero, persona docta, lector jubilado y calificador del Santo Oficio[46].

Siguiendo la sugerencia de Morales, Trobadero fue uno de los dos calificadores

[42] *Eusebii Caesariensis, quem fuisse arianum, nemo est qui nesciat* (PL 22, ep. 133, col. 1152); *Eusebius Caesariensis episcopus, Arianae quondam signifer factionis* (PL 23 col. 421B- C).
[43] *Eusebius Pamphili ab omni catholica Ecclesia arianae haeresis defensor esse cognoscitur, quemadmodum in commentariis et in omnibus a se editis libris manifestum fit*.
[44] *Norte crítico con las reglas más ciertas para la discreción en la Historia*, Valencia: Joseph García 1733 (2.ª ed. ampliada, Valencia: A. Baile, 1736), pp. 133–139: «De la fe histórica a Eusebio Cesariense». Sobre el autor, cf. DBE s.v. Segura, Jacinto [A. Esponera].
[45] El año de 1788 fue miércoles de ceniza el 6 de febrero.
[46] Carta de fray Vicente Morales a los inquisidores de Logroño, 20 de enero de 1788.

de la obra denunciada. Su informe, del 30 de abril, es breve, a diferencia del otro. No parece que se molestara en buscar información sobre Eusebio y su obra en la que fundamentar su juicio, y su censura parece redactada de forma apresurada, para cumplir una ingrata tarea. Su conclusión es que Eusebio fue hereje ariano y que la Iglesia lo tuvo siempre por tal, por lo que debía retirarse el calificativo de «santísimo» del libro. Con todo, no era partidario de retirar sus obras con carácter general, al igual que se permitían las de otros autores, como Orígenes y Tertuliano, que también contenían errores doctrinales.

El segundo informe, más detallado, es del 21 de junio y fue redactado por fray Manuel Hernández, lector de teología moral. Para su elaboración consultó la *Historia eclesiástica* del dominico francés Alejandro Natal (1639–1724)[47]; la *Historia eclesiástica* del también dominico francés Ignace Hyacinthe Amat de Graveson (1670–1733)[48]; el *Apparatus methodicus* de Pierre Annat (1638–1715)[49]; la *Noticia de los concilios* del teólogo francés Jean Cabassut (1604–1685)[50]; el *Norte crítico* del mencionado Jacinto Segura y los *Anales* de César Baronio (1538–1607)[51]. La conclusión a la que llegó no deja lugar a la duda. Antes del Concilio de Nicea, Eusebio fue ariano. Según Cabassut, al concilio asistieron dos Eusebios arianos, el de Cesarea y el de Nicomedia. Dice Atanasio de Alejandría que Eusebio de Cesarea se había resistido durante todo un día a aceptar el término «consustancial» para definir la naturaleza de Jesucristo[52]. Pero si sobre la postura prenicena de Eusebio no había dudas, podía haberlas sobre la posterior, en concreto, si tras haber estampado su firma en las actas conciliares había seguido manteniendo las tesis de Ario. Algunos autores, como Sócrates en su *Historia eclesiástica*, lo eximen de toda herejía, pero con argumentos de escaso peso en opinión de Hernández. Dice haber leído la *Preparación evangélica* en la

[47] *Historia ecclesiastica veteris novique testamenti: ab orbe condito ad annum post Christum natum millesimum sexcentesimum: et in loca ejusdem insignia dissertationes historicae, chronologicae, criticae, dogmaticae*, t. IV: saeculum quartum continens, Lucae 1734, pp. 255–263: dissertatio XVII, «De fide Eusebii Caesariensis».

[48] *Historia ecclesiastica veteris et novi testamenti variis colloquiis digesta*, 9 vols., Roma 1717–1721 (2.º ed. ampliada en Alemania, 1727–1751, y ampliada y continuada por D. Mansi, Bassano 1774).

[49] *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, Venetiis: P. Balleoni, 1701. El 4.º volumen de esta edición fue prohibido por la Inquisición, por lo que se enmendó en la edición de 1725. Cf. Martínez de Bujanda 2016: 288, s.v. Annat, Pierre. El libro había sido editado un año antes (1700) en París con orden inverso del título (*Methodicus… apparatus*).

[50] *Notitia conciliorum* (Lyon 1668), ampliada y reeditada con el título *Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum invicem collatorum* (Lyon 1680).

[51] *Caesaris S. R. E. cardinalis Baronii Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, 12 vols., Roma 1588–1607.

[52] Ath. Al. *Decr.* 3.3 καὶ τό γε παράδοξον, Εὐσέβιος δ᾽ ἀπὸ Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης, καίτοι πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας ἐπέστειλε τῇ ἐκκλησίᾳ ἑαυτοῦ, λέγων ταύτην εἶναι τῆς ἐκκλησίας τὴν πίστιν καὶ τῶν πατέρων τὴν παράδοσιν, πᾶσί τε φανερῶς ἔδειξεν ὅτι πρότερον ἐσφάλλοντο καὶ μάτην ἐφιλονείκουν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

traducción latina de Jorge de Trapezunte[53] y la *Demostración evangélica* en la de Donato veronese[54] y no haber encontrado los pasajes sospechosos de arianismo que mencionan Alejandro Natal y Pierre Annat. El propio Jorge de Trapezunte, sin embargo, advierte en el prefacio de su versión que el original griego contenía muchos errores arianos que él había omitido en la traducción, y algo semejante supone Hernández que habría ocurrido con las restantes obras de Eusebio. En su opinión, por tanto, hay que dar peso a las opiniones de los Padres de la Iglesia y de otros muchos autores antiguos que sostuvieron que Eusebio siempre había sido ariano. Y cita un pasaje de Baronio en el que reprocha a Sixto senense que hubiera defendido la catolicidad de Eusebio cuando todos los antiguos sostenían lo contrario[55]. Según Hernández, deben ser San Atanasio y San Jerónimo, contemporáneos de Eusebio, las autoridades últimas de su ortodoxia. Recuerda el aserto de Atanasio, que dijo que, aunque Eusebio firmó las actas de Nicea, luego «volvió como perro al vómito de la heregía ariana»[56]. Del mismo modo San Jerónimo, en la *Apología contra Rufino* y en los pasajes en que habla de Eusebio, siempre lo cuenta entre los arianos[57]. Por todo ello, concluye Hernández, o bien Eusebio fingió en Nicea su aceptación de la consustancialidad, o bien, si lo hizo sinceramente, pronto regresó a su error anterior.

El comisario Morales, por su parte, comunicaba al tribunal de Logroño el 27 de julio que había examinado la biblioteca del convento de San Francisco y que el libro de Eusebio constaba de tres volúmenes *in folio*. Por una breve nota del 7 de mayo sabemos que el fiscal sostenía que, aunque Eusebio hubiera seguido el arianismo, en la historia constaba que había muerto en la comunión de la Iglesia, por lo que no podían considerarse heréticas obras que durante tantos siglos se habían aceptado. En escrito del 30 de junio propuso que se expurgaran las palabras *ut sanctissimi, ita* que habían llamado la atención de Llorente para así eliminar toda sombra de duda. En su opinión, aunque el término «santo» no designa solo al que goza de la visión beatífica (e.g., en la Iglesia primitiva los

---

53 *Eusebii Caesariensis Praeparatio evangelica Georgio Trapezuntio interprete*, Venetiis: N. Jenson, 1470.

54 *Eusebii Caesariensis Evangelicae demonstrationis libri decem. Donatus Veronensis vertit*, Venetiis: in Officina Aurelii Pincii, 1536 (la primera edición apareció en Roma en 1498).

55 *Annales*, t. IV (318–359), a. 340, n.º 41: *Unde et pudere Sixtum oporteat, dum adversus omnium antiquorum patrum sententias ipsum Eusebium catholicum asseverare non dubitat.* Así lo afirmaba Sixto senense en su *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta*, Venetiis: apud Franciscum Franciscium Senensem, 1566, lib. IV, s.v. Eusebius: *Non defuere tamen, qui eum Arianae haereseos assertorem et Nicaenae synodi depravatorem scripserint* […]*, quia Eusebius Caesariensis in concilio Nicaeno proponentibus* Homoüsii *vocem assentiri noluerit, nisi post longam eius dictionis inquisitionem et examinationem, quod ab eo non malitiose, sed ex sincero potius pietatis studio factum est.* Sobre Sixto de Siena, cf. DBI s.v. Sisto da Siena [V. Lavenia].

56 Ath. Al. *Decr.* 4.2 μετὰ τὸ ὑπογράψαι μετεβάλοντο οἱ περὶ Εὐσέβιον καὶ ὡς κύνες εἰς τὸ ἴδιον ἐξέραμα τῆς ἀσεβείας ἐπέστρεψαν.

57 Como muestra, cf. *Apologia Hieronymi adversus Rufinum*, lib. I, 11; lib. II, 15–16.

cristianos se llamaban a sí mismos «santos»), en aquel momento la palabra se sentía como sinónimo de «canonizado», por lo que debía evitarse su empleo aplicado a Eusebio. En la audiencia celebrada por el tribunal de Logroño la mañana del 1 de agosto se vieron las dos censuras de Trobadero y Hernández y el informe del fiscal, y se decidió expurgar el libro en los términos propuestos por este. Ese mismo día se envió el expediente al Consejo de la Suprema y General Inquisición para que tomara la decisión final. La Suprema estudió el caso el 19 de septiembre. No consta cuál fue la decisión finalmente tomada en un asunto tan nimio como banal.

2.2. Flavio Josefo

En la salutación «al prudente y discreto lector» que antecede a la versión romance de las *Guerras de los Judíos* de Flavio Josefo salida de las prensas del editor flamenco Martín Nucio en 1557[58], su traductor Martín Cordero[59] confiesa haber acometido la labor de traducción «muy rogado por hombres a quienes negarlo me era impossible», aprovechando además para enmendar los fallos que había encontrado en la versión anterior de Alfonso de Palencia (Sevilla 1492). Tres años antes (1554) se había corrido de molde, en la misma ciudad e imprenta, la versión castellana de las *Antigüedades de los judíos*, seguida de un breve tratado sobre la muerte de los Macabeos basado en la perífrasis que había hecho Erasmo de las *Antigüedades* y de la autobiografía de Josefo[60]. En ella no figura el nombre de Cordero como traductor, pero L. Gil consideró probable que lo fuera y rechazó la hipótesis de la autoría de Francisco Enzinas formulada por otros. En su opinión, Cordero habría traducido tanto las *Antigüedades* como las *Guerras* a petición de los marranos de Amberes. La suerte corrida por ambas ediciones fue dispar: mientras que las *Guerras* conocieron varias reediciones a lo largo de los siglos (1608, 1657, 1698, 1791), la traducción de las *Antigüedades* fue prohibida al poco de su edición. La obra figura en la lista de libros que se quemaron por orden del Consejo de la Suprema en Valladolid el 2 de enero de

---

58 *Los siete libros de Flavio Josefo, los quales contienen las guerras de los judíos y la destrucción de Hierusalem y del templo: traduzidos agora nuevamente según la verdad de la historia por Iuan Martín Cordero*, Anvers: en casa de Martín Nucio, 1557. Sobre Nucio, cf. Díaz-Mas 2017.

59 Juan Martín Cordero (Valencia 1531), descendiente de judeoconversos, estudió gramática, artes y teología en Valencia. Luego viajó a Paris y Flandes. En Flandes permaneció unos 13 años. Tras su regreso a Valencia en 1563 se ordenó sacerdote y ejerció como párroco en distintas localidades, hasta que consiguió trasladarse a Valencia y dedicarse a la labor intelectual. Sobre él, cf. Martos 2015. Sobre Cordero y sus ediciones, cf. L. Gil 2002: 95–101.

60 *Los veynte libros de Flavio Iosepho, de las Antigüedades Iudaycas, y su vida por él mismo escripta, con otro libro suyo del imperio de la Razón, en el qual trata del martyrio de los Machabeos: todo nuevamente traduzido de Latín en Romance Castellano*, Anvers: en casa de Martín Nucio, 1554.

1558[61] y aparece de forma constante en ocho de los nueve *Índices* publicados entre 1551 y 1790[62], si bien la prohibición se limitó a las versiones en lenguas vernáculas. Al parecer la Inquisición no puso reparos a la circulación del original griego o de la versión latina, pero sí a las romanceadas, sin duda por la escasa difusión de las primeras y el mayor impacto potencial de las segundas. El motivo de la prohibición fue, al parecer, la discrepancia de algunos pasajes de Josefo con las narraciones vetero- y neotestamentarias, que podía inducir a confusión.

Esta fue la situación de la versión castellana de las *Antigüedades* desde el Renacimiento hasta la Ilustración. El 7 de octubre de 1793 el librero de corte Manuel Losada y Quiroga informaba al inquisidor general, arzobispo de Selimbria[63], de la reedición de las *Guerras* en la versión de Cordero con licencia del Consejo de Castilla (1791) y solicitaba autorización para hacer lo mismo con las *Antigüedades*[64]. No dice explícitamente que la obra fuera versión de Cordero, pero así parece deducirse de la vinculación que se establece entre ambos libros, lo que reforzaría la hipótesis de L. Gil. Dice Losada que el obstáculo que había impedido la distribución de las *Antigüedades* durante dos siglos y medio, a saber, la prohibición de lectura en romance de los libros sagrados y asimilados, ya no estaba vigente porque la Inquisición, siguiendo el ejemplo de Roma, autorizaba la impresión y distribución de biblias romanceadas. Por todo ello pedía licencia para reeditar la traducción de las *Antigüedades* de 1554, incorporándole notas explicativas si se consideraba conveniente. La Suprema decidió enviar el libro a la censura de tres teólogos, Joaquín de Villanueva, el agustino fray Vicente Elordui[65] y el escolapio Hipólito de la Purificación (8 de septiembre). Cumpliendo las órdenes del inquisidor general, el 16 de septiembre el secretario Juan Crisóstomo Ramírez Alamanzón[66] envió el libro a los censores para su calificación. En el escrito de remisión les pidió que examinaran si la causa de la prohibición había sido solo la mencionada o había otras, y si se podía admitir su circulación añadiendo unas notas. Desgraciadamente, no se encontró en el archivo del Santo Oficio la calificación que se había hecho de la primera edición de 1554.

---

[61] Bataillon 1966²: 717–718.

[62] Martínez de Bujanda 2016: 689, s.v. Josephus.

[63] Manuel Abad y Lasierra (1729–1806), obispo de Ibiza (1782) y Astorga (1787), fue elegido inquisidor general en abril de 1793, cargo en el que apenas estuvo un año. Ostentó el título honorífico de arzobispo *in partibus* de Selimbria (Tracia). Cf. DBE s.v. Abad y Lasierra, Manuel [E. Zaragoza].

[64] El expediente de calificación de la obra se conserva en el AHN Inq. 4483 exp. 14.

[65] Sobre Vicente Elordui Ormaechea, cf. *Tesauro Agustiniano*, vol. VI, 2020, s.v.

[66] Juan Crisóstomo Ramírez Alamanzón (¿1759?-1814), presbítero cisterciense, fue bibliotecario de los reyes Carlos IV y Fernando VII. En 1794 ingresó en la RAE, de la que fue el primer bibliotecario. Cf. ‹https://www.rae.es/academico/juan-crisostomo-ramirez-alamanzon› y DBE s.v. Ramírez Alamanzón, Juan Crisóstomo [J. Martín].

Alamanzón pidió a los censores que enviaran su calificación unificada o por separado.

Solo hemos conservado dos de los tres informes, los de Elordui y Villanueva. El primero no pasa de ser unos breves apuntamientos. El de Villanueva tiene fecha del 28 de agosto de 1794, casi un año después de la data del encargo. Por lo que ahora veremos, las notas de Elordui, que no tienen fecha, son anteriores. Del tercer calificador no hemos conservado nada, probablemente porque recibió la orden de no hacer nada antes siquiera de coger la pluma (cf. *infra*). Por el informe de Villanueva sabemos que los tres calificadores acordaron hacer informes individuales y luego reunirse para ponerlos en común si eran coincidentes. En caso contrario, cada uno mandaría el suyo. Antes de acabar su trabajo, Elordui fue nombrado prior del convento agustino de Pamplona, por lo que envió a Villanueva las notas que había tomado para hacer su dictamen. Villanueva, por su parte, receloso de poder cumplir el plan inicialmente trazado, se puso a redactar el suyo.

Comienza repasando las alabanzas que hacen de Josefo tres autores de la antigüedad tardía. San Jerónimo dijo que los romanos le erigieron una estatua por su ingenio; que Josefo habló bien de Jesucristo y de los gentiles que le siguieron, pero mal de Pilatos y los fariseos; que dijo que San Juan Bautista fue verdadero profeta y que Jerusalén fue destruida por la muerte del apóstol Santiago[67]. Eusebio, por su parte, lo alabó como fuente veraz (ἀνὴρ ἐπιδοξότατος… ἄξιός γε ὢν διὰ τὰ λοιπὰ πιστεύεσθαι)[68]. Sozómeno, por último, lo llamó testigo fidedigno y afirmó que de sus escritos se deducía la divinidad de Cristo (ἀνὴρ παρά τε τοῖς Ἰουδαίοις ἐπιδοξότατος γενόμενος… ἀξιόχρεως ἂν εἴη μάρτυς τῆς περὶ Χριστοῦ ἀληθείας)[69]. Los padres y escritores eclesiásticos utilizaron los escritos de Josefo para conocer los usos y costumbres de los judíos, sus guerras y su política, porque pertenecía a la nobleza y tenía gran experiencia militar. Villanueva concluye el capítulo de alabanzas con un resumen del contenido de sus obras y una valoración de su estilo, «amenísimo y florido y muy eloqüente».

Tras las loas, pasa a las objeciones, de las que destacan dos. En primer lugar, Josefo minimiza los prodigios obrados por Dios con el pueblo escogido, dejando libertad a cada uno para que crea lo que estime oportuno. En opinión de Villanueva, Josefo lo hizo así porque escribía para griegos y romanos, porque recelaba

[67] *De viris illustribus*, cap. XIII.
[68] *Historia ecclesiastica* 3.9–10.
[69] *Historia ecclesiastica* 1.1.5.

> con grandísimo fundamento que aquellas naciones, por la incredulidad en que estaban sepultados, le tubiesen por sospechoso si le veían asegurar como cosas incontrastables las que a la sola razón parecen increíbles de todo punto o, quando menos, inverosímiles. No ocultó él la verdad, mas tubo por conveniente no mostrarse como partidario de lo que escribía, para que así fuese mejor recibido su testimonio.

Ni san Jerónimo ni Eusebio ni Sozómeno se fijan en esta particularidad de su obra, que no le reprochan. Villanueva no defiende a Josefo en este punto, simplemente se hace eco de lo que dicen sus defensores.

La segunda objeción apunta a las discrepancias existentes entre las *Antigüedades* y la Biblia en algunos pasajes. En ellos, por supuesto, se debe corregir la obra del historiador, porque la Biblia encierra una verdad divina. Esto no es óbice para que circulen sus libros, como circulan los de otros gentiles que disienten de las Escrituras. Una advertencia preliminar genérica o, aún mejor, notas particulares en los pasajes conflictivos podrían resolver este inconveniente. De hecho, esas notas ya estaban en la edición de 1554. Si se permitía la reimpresión, podrían conservarse e, incluso, aumentarse con otras que Villanueva echaba en falta. Respecto de los sucesos que Josefo atribuye al hado en lugar de a la Providencia, Villanueva se remite a lo dicho por el padre Elordui en sus notas. No tiene objeciones que hacer a la traducción: «Es exacta, y su estilo, de lo muy bueno que hay en nuestra lengua. Consérvase en ella la gravedad y el nervio, y aun el ayre y sonido del original, que es quanto puede decirse». Por lo que respecta al motivo de su prohibición en 1554, nada puede decir, porque no se ha encontrado el informe ni ningún documento en el archivo del Santo Oficio. Supone que, al ser las *Antigüedades* obra que corre en paralelo a la Escritura, se vio afectada por la prohibición de editar biblias en lengua vulgar. Villanueva cree que es posible que las discordancias motivaran la prohibición, pero no se atreve a afirmarlo con rotundidad. En cualquier caso, una vez levantado el veto a las biblias en lengua vernácula, lo mismo podría hacerse con la versión romance de las *Antigüedades*.

Los apuntes de Elordui van en la misma dirección que el informe de Villanueva. Nada en conjunto desaconseja la reimpresión, si bien pueden explicarse mejor algunas proposiciones para evitar equívocos. En el campo de la relación entre el plan divino y la suerte, aunque Josefo atribuye a esta muchos hechos sobrenaturales, no excluye aquel. Con todo, para evitar malentendidos podrían eliminarse de la obra los términos «hado», «suerte» y «naturaleza» aplicados a sucesos extraordinarios. Veamos algunos ejemplos que pone Elordui. En la pág. 6, col. 1, hablando de los hijos de Noé, la traducción dice que tras la con-

fusión de lenguas «moraron donde la suerte y Dios echó a cada uno». En la pág. 36, col. 4, hablando del paso del Mar Rojo a pie enjuto, la traducción dice que «se les abrió camino, ora haya sido por voluntad de Dios, ora queriéndolo naturaleza», cuando un hecho así, dice Elordui, solo puede suceder por voluntad divina. Finalmente, en la pág. 139, col. 1, Josefo habla de los ensalmos y conjuros compuestos por Salomón para curar a los endemoniados: aunque no excluye el poder de Dios, Elordui considera conveniente eliminar el pasaje para evitar confusiones. Como Villanueva, piensa que los motivos del Santo Oficio para prohibir la edición antuerpiense de 1554 serían los generales para vetar las biblias vernáculas.

El informe de Villanueva, como he dicho, es del 28 de agosto de 1794. Un día antes el secretario Cristóbal de Cos y Vivero le había ordenado que suspendiera el trabajo hasta nuevo aviso si no lo tenía terminado o, si ya lo había concluido, que enviara su dictamen. No se da el motivo de la suspensión, pero es posible que, tras un año de silencio, la Suprema considerara que asunto tan nimio no merecía el esfuerzo que se estaba haciendo, o que tuviera ya tomada la decisión final. No hay que olvidar, además, que en el ínterin el arzobispo de Selimbria había cesado como inquisidor general. En cualquier caso, es posible que la orden fuera la causa de que el tercer calificador no presentara su informe. Como Villanueva ya lo tenía ultimado, lo envió junto con el libro y las notas que Elordui le había pasado. El 1 de septiembre el Consejo volvió a ordenar que se buscara en el archivo el expediente de la prohibición de 1554 y que se adjuntara a los papeles de Villanueva y a los que hubiera dejado el arzobispo de Selimbria. Una nota al margen aclara que no se encontró la censura inicial, pero que la obra estaba en diversos *Índices*, como hemos visto. Por último, el 22 de septiembre la Suprema denegó la licencia de reimpresión y ordenó que se retuviera el ejemplar presentado por Losada. Tres días después el secretario Fuster pidió a Rodríguez Alamanzón que informara del paradero del libro. Este contestó el 30 diciendo que suponía que estaba en manos del tercer censor, que en una ocasión le había confesado que aún no había terminado su lectura por sus muchas ocupaciones y la extensión de la obra. Una nota al pie de la carta, de mano del secretario Fuster, informa de que el padre Hipólito de la Purificación había entregado el libro, que quedó depositado en el archivo de la Inquisición. Pese a los esfuerzos del librero Losada, la versión romance de las *Antigüedades* de Josefo de 1554 aún seguiría durmiendo el sueño de los justos[70].

[70] La traducción de las *Guerras* de Cordero conoció varias reediciones en la segunda mitad del siglo XVI y en los siglos XVII–XVIII, de las que se conservan ejemplares en la BNE, pero no así la versión de las *Antigüedades*, de las que solo hay un ejemplar de la edición antuerpiense de 1554. Cf. Sen 1999.

2.3. *La gramática de griego moderno de Pedro Antonio Fuentes*

En 1775 salía de las prensas de Joaquín Ibarra[71], impresor de Cámara del rey Carlos III, una *Gramática vulgar griego-española* compuesta por el P. Pedro Antonio Fuentes, párroco y lector de lengua griega de los conventos de la Sta. Cruz de Nicosia y de Sta. María de Lárnaca (Chipre)[72]. Se trata de un volumen *in 4.º* de apenas 136 páginas que, además de la *Gramática*, incluye un breve catecismo de la doctrina cristiana, un listado de las fiestas de latinos y orientales y un léxico de términos neogriegos. En el prólogo confiesa haber escrito el libro impulsado por la Real Cédula de Carlos III del 17 de noviembre de 1772 en la que, como protector de los Santos Lugares, había señalado la conveniencia de que los religiosos destinados a ellos viajaran instruidos en las lenguas necesarias para la predicación, entre ellas, el griego vernáculo[73]. Un año después Fuentes editó una segunda gramática, en este caso del griego clásico[74]. La semejanza de los títulos y el hecho de que algunos ejemplares de la segunda, por error de imprenta, salieran con el año 1766 impreso en su portada produjo una confusión entre ambas obras y años, confusión que ha perdurado hasta tiempos recientes[75]. En realidad, las dos obras fueron presentadas al Consejo de Castilla para su impresión el mismo año de 1775. El 13 de julio de ese año el escolapio Felipe Scío de San Miguel[76] presentó el informe que el Consejo le había encargado sobre ambas gramáticas, en las que no vio nada contrario a la religión, buenas costumbres y regalías de la corona. Tenían «moderada brevedad en los preceptos», que estimaba necesaria para alcanzar el dominio de las lenguas, y un método regular en las prescripciones. Scío propuso algunas correcciones de términos castellanos, aconsejó incluir un aviso a los lectores y recomendó poner mucha atención en la impresión. Se pidió un segundo informe a Miguel Casiri, sacerdote maronita autor de un catálogo de los manuscritos árabes de El

71 Cf. DBE s.v. Ibarra Marín, Joaquín [S. Martínez Iglesias].

72 *Gramática vulgar griego-española compuesta por el P. Fr. Pedro Antonio Fuentes* […], Madrid: por D. Joachin Ibarra, impresor de Cámara de S. M., M.DCC.LXXV.

73 Sobre esta *Gramática* y sobre la anterior de Mercado de 1732, de la que en buena medida es deudora, cf. Hernando 1975: 149–160, 326–329; L. Gil 1976: 63–65; 2003; 2004. Sobre la traducción del padrenuestro de Fuentes, cf. L. Gil 2007.

74 *Gramática griego-literal para el uso de los Estudios de España y Seminario de Tierra Santa*, por Fr. Pedro Antonio Fuentes […], Madrid: por D. Joachin Ibarra, M.DCC.LXXVI.

75 Ya Hernando (1975: 130–133) supo ver el error de datación que figura en la portada de algunos de los ejemplares conservados de la *Gramática griego-literal*. Trató el asunto con más detalle Cañigral 1998.

76 De familia originaria de Quíos (Chios, Scio), Felipe Scío era en 1775 rector del Colegio de Getafe. Ha pasado a la historia por su planes de reforma pedagógica, en los que jugaban un papel destacado las humanidades clásicas, y por la llamada *Biblia de Scío*, una traducción completa de la Vulgata al romance castellano. Cf. *Analecta Calasancia 1961. Extraordinario dedicado al Excmo. P. Felipe Scío, escolapio*; Hernando 1975: 265–271; DBE s.v. Scío Riaza, Felipe [V. Rodríguez Sáiz].

Escorial[77]. Casiri hizo una serie de correcciones y aconsejó la eliminación de algunos pasajes superfluos, que Fuentes aceptó. Finalmente, el 30 de agosto se concedió la licencia de impresión de la *Gramática vulgar*[78]. Por lo que respecta a la *Gramática literal*, tras la impresión de la vulgar Fuentes vio que necesitaba más claridad y extensión, por lo que la reescribió ajustándose «al estilo y méthodo de las escuelas griegas orientales», para que los religiosos viajaran a levante intruidos en la pronunciación y estilo. El 26 de marzo de 1776 volvió a solicitar la licencia de impresión. Una vez más se encargó la redacción del informe a Scío, que nuevamente insistió en el cuidado que se debía tener en el proceso de impresión, «porque siendo estos elementos de una lengua erudita, en cuya pureza no cabe disimulo, ya se ve quánta atención se debe poner en que sean mui arreglados y sin tacha los primeros preceptos que se propongan a los que la aprendan». Encareció asimismo el cuidado de la ortografía castellana y el orden en la exposición para evitar repeticiones. Por último, aconsejó que se ilustraran los preceptos con ejemplos «de escritores griegos los más puros». A la vista del informe, el 27 de marzo se dio la licencia, con la condición de que Scío asistiera a su corrección[79].

En el momento de la primera impresión Scío no reparó en algunos fallos doctrinales de la *Gramática vulgar* que tardarían cuarenta años en detectarse. El 6 de noviembre de 1817 el P. José Sánchez Rubio escribió una carta desde Mahón a Francisco Javier Mier y Campillo, primer inquisidor general del restituido Santo Oficio tras la invasión francesa (1814–1818)[80]. En ella le decía que acababa de regresar de la misión de Nicosia, en la que había visto la *Gramática* de Fuentes, hermano observante, según creía, de la provincia de Navarra, y había detectado en ella algunos yerros. En la pág. 92, a la pregunta de las personas que había en Cristo, se contestaba que solo una, «divino-humana» (μια θεανθρωπινή). Ante la extrañeza que le causaba esta respuesta, Rubio corrigió todos los ejemplares que encontró en el colegio de Nicosia (quizás más de 150) y enseñó a los catecúmenos que la respuesta correcta era «una persona divina». Igualmente, en el símbolo niceno-constantinopolitano (p. 94) faltaba el artículo 8.º («Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον…»), que Rubio añadió, y en el capítulo sobre la contrición y atrición (pp. 102–103 Περὶ καρδιοπόνου) faltaba, en el caso de la contrición, la coletilla «con el propósito de confesión y enmienda». La denuncia fue enviada el 22 de noviembre al tribunal de la Corte, que la recibió el 25. El 28 el inquisidor fiscal

77 *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, 2 vols., Matriti: Antonius Pérez de Soto, 1760 y 1770. Sobre Casiri, cf. DBE s.v. Casiri de Gartia, Miguel [F. Martín].
78 AHN Consejos 5537 exp. 38.
79 AHN Consejos 5538 exp. 37.
80 Cf. DBE s.v. Mier y Campillo, Francisco Javier [F. Gómez del Val].

Zorrilla de Velasco ordenó buscar un ejemplar de la *Gramática* y darlo para su calificación «a persona instruida en el griego, para que haciéndose cargo de las expresiones que se citan en la delación y demás que pueda contener contra la religión católica, nos dé su dictamen». El elegido fue el escolapio P. Salvador Martínez, según leemos en una nota marginal de la orden. Ese mismo día el secretario Francisco Antonio Díaz Arenas escribió a Martínez pidiéndole que localizara un ejemplar de la *Gramática* e hiciera la censura con la ayuda de otro teólogo de su confianza.

El dictamen de Martínez tiene fecha del 3 de enero de 1818. Comienza reconociendo que no conoce el griego moderno tan bien como el antiguo, pero sí lo suficiente para hacer la censura. Afirma que no ha encontrado nada contrario a la fe ni necesitado de enmienda. Si acaso, en una primera lectura le había llamado la atención el término «teándrica» aplicado a la persona de Cristo, pero tras consultar con otros teólogos, había llegado a la conclusión de que no merecía censura. Su justificación, dice, basada en la Escritura, concilios y Santos Padres, necesitaría un largo discurso, que podría hacer si se lo pidieran. Por el momento, se conforma con hacer algunas observaciones. En Cristo, persona unitaria, hay dos naturalezas, divina y humana, por lo que el término es correcto. Si la Iglesia latina siempre ha calificado a Cristo de «persona divina», no «teándrica», ha sido porque, como explica Sto. Tomás, en Occidente siempre se había considerado principal la naturaleza divina que, por así decirlo, absorbía la humana. De ahí que los griegos tacharan a los latinos de eutiquianos (monofisitas). En Oriente, en cambio, por la existencia de numerosos nestorianos y eutiquianos que niegan una u otra naturaleza, los misioneros habían adoptado el término «teándrico» para distinguirse de unos y otros, término que en Occidente no se necesitaba introducir. Basa su opinión en la autoridad del jesuita francés Dénis Petau (Petavio)[81], del dominico francés Charles Rene Billuart (1685–1757)[82], del también dominico frances Jacques-Hyacinthe Serry (1659–1738)[83] y del dominico y cardenal italiano Vincenzo Ludovico Gotti (1664–1742)[84]. En defi-

81 *Dionysii Petavii Aurelianensis e Societate Jesu opus de theologicis dogmatibus*, 6 vols., Parisiis 1644–1650. Se hicieron varias ediciones posteriores aumentadas y anotadas. Martínez cita el vol. v (De incarnatione), lib. 3 (In quo de naturarum duarum conjunctione sive unitione agitur), caps. 9 y 11–14.

82 *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae universalis*, 19 vols., Leodii: apud Everardum Kints, 1746–1751. Cita el vol. III (Tractatus de incarnatione et alia), dissertatio IV (De quidditate incarnationis sive de ipsa unione hypostatica), art. 2 (Utrum Christus sit persona composita) y art. 4 (Utrum unio humanitatis et divinitatis sit substantialis eaque omnium maxima).

83 *Praelectiones theologicae, dogmaticae, polemicae, scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia a P. M. F. Jacobo Hyacintho Serry Ord. Praed. doctore Sorbonico* […] *opus posthumum*, 5 vols., Venetiis: apud Thomam Bettinelli, 1742. Martínez cita el vol. II (De Deo homine facto), disputatio II (Adversus haereticos), praelectio 2 (Contra Eutychianos duae in Christo naturae propugnantur) y 3 (Contra Nestorianos unica in Christo persona defenditur).

84 *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*, 16 vols., Bononiae:

nitiva, dice Martínez, el libro de Fuentes está destinado a misiones orientales en las que hay que precaver a los fieles frente a las sutilezas teológicas de nestorianos y eutiquianos, y en estas circunstancias la aplicación del término «teándrica» a la persona de Jesucristo no queda excluida.

Con el informe de Martínez en la mano el tribunal se reunió el 8 de enero y ordenó preguntarle dónde se vendía el libro y pedirle un ejemplar para continuar el expediente de calificación. El día 10 Martínez envió el que había utilizado para hacer su informe, que le había prestado un amigo, y comunicaba que había recorrido las principales bibliotecas de la corte, también las privadas, y no había hallado ningún otro. Dos días después, el 12 de enero, el Consejo decidió que el P. Roca, catedrático de griego del Colegio Imperial, redactara un segundo informe. El 17 se le envió el libro y las copias de la denuncia de Rubio y del dictamen de Martínez. El 29 de ese mes está firmado el suyo, completamente favorable. En su opinión el término «teándrica» es legítimo y no se opone al rigor teológico. Como argumento de autoridad vuelve a utilizar al Aquinate[85] y los mismos pasajes de Petavio, Billuart y Gotti que mencionaba Martínez en su informe. Recuerda que San Agustín lo dice aún con más fuerza: *personam Christi mixturam esse hominis et Dei*[86]. Por todo ello, concluye, el término «teándrica» es plenamente aceptable.

Luego examina la omisión del artículo 8.º del símbolo, que Martínez no había tocado en su informe. En su opinión, este problema es más delicado que el empleo del término «teándrica». La duda que se le plantea es si la omisión se debe a un descuido o responde a una práctica de la Iglesia griega. No la resuelve, pero es evidente que la respuesta solo puede ser la primera si tenemos en cuenta que la Iglesia griega es tan trinitaria como la latina. En cualquier caso, dice Roca, en otros lugares del catecismo se habla de Espíritu Santo en sentido plenamente católico, e incluso se dice que procede del Padre y del Hijo, así que en este punto tampoco puede ponerse reparos al libro. Finalmente, por lo que respecta al propósito de enmienda y de confesión en el acto de contrición, Roca cree que también se corrige con otros pasajes en los que se menciona de forma explícita (p. 103: ἀμὴ μὲ τὸν σκοπὸν νὰ ἐξαγορευθῇ ὁ ἁμαρτωλὸς τὸ γληγορήτερον; p. 105: ἀποφασίζω σταθερὰ μὲ τὴν θείαν σου βοήθειαν νὰ μὴν σὲ φτέσω πλέων [*sic*]). En conclusión, el catecismo es plenamente católico. Si

ex typographia Bononiensi Sancti Thomae Aquinatis, 1727–1735. Martínez cita el vol. 1, tratado 1 (De Deo incarnato), quaestio septima (De unione Verbi cum humanitate), dubium quintum (An persona Christi post incarnationem sit composita). Sobre Gotti, cf. DBI s.v. Gotti, Vincenzo Ludovico [D. Busolini].

85 *Summa Theologica*, tertia pars, quaestio 2 (de modo unionis Verbi incarnati), art. 4 (utrum persona Christi sit composita): *et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.*

86 Ep. 137 *ad Volusianum.*

acaso, podrían corregirse estas dos omisiones del artículo 8.º del credo y del propósito de enmienda y confesión.

A la vista de los dictámenes, el inquisidor fiscal propuso el sobreseimiento de la denuncia. El 5 de febrero los inquisidores del tribunal de Corte ordenaron hacer las dos correcciones propuestas por Roca. El 14 el Consejo mandó enviar un oficio al general de los franciscanos advirtiéndole de la omisión del artículo 8.º del credo para su corrección. El oficio se redactó el 28 de febrero. Tres semanas después, el 22 de marzo, el general francisco, fray Cirilo de Alameda[87], informaba de que en las comisarías de Jerusalén e Indias no se había encontrado ningún ejemplar de la *Gramática* y aseguraba que con el primer correo que saliera hacia Chipre ordenaría que se añadiera el artículo 8.º del símbolo niceno en los ejemplares que allí hubiera. En definitiva, la *Gramática* de Fuentes pasó *summa cum laude* el minucioso escrutinio al que el Santo Oficio sometió sus contenidos doctrinales.

2.4. *Qué origen tuvo la tolerancia de que usa la Iglesia romana con la Iglesia griega, por el bachiller don Vicente de el Seixo*

En 1788 salía de la imprenta de Antonio Muñoz del Valle[88], ubicada en la calle del Carmen de Madrid, este curioso opúsculo, destinado a venderse en las librerías de Copín y Barco sitas en la Carrera de San Jerónimo, segun informa su nota final. Su autor era Vicente del Seixo (1747–1802), bachiller en Leyes y Cánones y por entonces oficial de la Contaduría de Renta de Lotería en Madrid[89]. El librito es apenas un folleto de 24 páginas sin contar la portada. En las cuatro primeras, sin numerar, el autor confiesa su propósito, que no es otro que tratar de la tolerancia que la Iglesia de Roma ha observado con los griegos tras los diversos fracasos de Unión. Entrando en materia, en las pp. 1–5 culpa de estos a la altivez de los griegos por tres razones, por ser Grecia la cuna de las artes y ciencias, porque el evangelio llegó a Occidente desde Oriente y por la capitalidad de Constantinopla en el Imperio Romano, luego Bizantino. A continuación (pp. 5–7) enumera 16 «errores» de los griegos, los habituales en los escritos de polémica teológica: *filioque*, purgatorio, indiferencia moral de la fornicación simple, disolubilidad del matrimonio, etc. Luego (pp. 7–9) repasa las diferencias de ritos y ceremonias de las dos Iglesias, de las que enumera once: administración conjunta del bautismo y eucaristía, consagración *in fermentato*, matrimonio

[87] Cf. DBE s.v. Alameda y Brea, Cirilo [M. Barrio].
[88] Impresor activo en Madrid entre 1759 y 1780, cf. Lara 2015: 526 y *passim*.
[89] Seixo, que fue miembro de la Sociedad Económica Matritense, Sección de Agricultura, ha dejado, además de este breve tratadito, varios escritos en los que se detecta una honda preocupación religiosa y moral, en especial, en temas económicos y agrarios, cf. Meijide 1980 y 1989; DBE s.v. Seijo, Vicente del [F. Dopico].

del clero, etc. Sigue la relación de las ocasiones en que griegos y latinos han actuado de consuno o se han unido (pp. 9–18): enumera quince momentos históricos, entre los que destacan los ocho primeros concilios ecuménicos y los de las Uniones de Lyon (1274)[90] y Florencia (1439). En sí, el tratadito apenas tiene valor, pero la parte final (pp. 18–20) dedicada a la tolerancia despertó recelos y dio origen, como vamos a ver, a un expediente inquisitorial. Antes de seguir, para gobierno del lector ofrezco el contenido de esas tres páginas:

> [18] De todo esto se ve que la Iglesia romana nunca aprobó los herrores de los griegos, y que en todos tiempos procuró el remedio; pero los toleró por no poder más, y porque aquella gente, si la apremiaban, no se empeorase y perdiese del todo.
>
> Sin embargo, de todos estos antecedentes no resulta que por esta causa los papas les hayan hecho guerra ni movido a los príncipes que se la hagan, ni que por este respeto hayan castigado a ningún particular, como se castigan los ereges de las otras provincias de por acá: esto es en quanto a los herrores, porque los ritos y cere||[19]monias no solo las tolera la Iglesia romana, sino que los aprueba y manda que ninguno por esta causa los inquiete.
>
> Después que Constantinopla se perdió, que el año de 1453 gran número de aquella gente se vino a Italia y se domiciliaron en Sicilia y en Calabria, recibiéronlos los príncipes con benignidad (mas ¿cómo podían hacer otra cosa?) y diéronles tierra donde poblasen, y hoy hay pueblos enteros de aquella nación en la una provincia y en la otra.
>
> Los papas asimismo los ampararon. Consta de quatro bullas a este propósito de Paulo III, Julio III y Paulo IV, y otra a lo que parece ser de Alexandro VI. En todas ellas les dan licencia para usar de sus ritos y ceremonias y las aprueban ||[20], y administran los sacramentos a su modo, y mandan que por esta razón no les molesten.
>
> De los herrores nada dicen, y pues no ignoraban que los tenían y tienen, se concive que les pareció mejor disimular, y que quisieron que a su exemplo disimulasen con ellos los demás. Fin.

La denuncia del opúsculo partió del tribunal de la Inquisición de Valencia[91]. El 31 de julio de 1788 Vicente Penella envió al secretario del tribunal Francisco Cayetano Nogués[92] un ejemplar del libro que le había prestado un «cavallero aficionado a las buenas letras, ⟨que⟩ procura subscribirse a muchas de las obras que se dan a la emprenta en Madrid», eso sí, con el ruego de que se lo devolviera

[90] Confunde la fecha de la Unión, que sitúa en el I Concilio de Lyon (1245) en lugar de en el II (1274).
[91] El expediente se conserva en AHN Inq. 4500 exp. 5.
[92] Bachiller, maestro en Artes y doctor en Teología, presbítero, fue secretario de la Inquisición de Valencia entre 1784 y 1815. Cf. Perona 2015: 881.

si se autorizaba su circulación. A Penella le había llamado la atención lo que decía el autor en las páginas finales sobre la tolerancia y disimulo de los papas. El tribunal de Valencia estudió la denuncia el 7 de agosto y decidió pedir juicio a los calificadores Miguel Gadea y fray Andrés de Valldigna, a los que escribió los días 3 y 20 de septiembre respectivamente.

El informe de Gadea, del 16 de septiembre, se centra en las tres páginas finales, cuyas afirmaciones rechaza. La supuesta tolerancia es falsa, dice, como lo prueban, desde la condena del macedonianismo en Constantinopla I (381) hasta el concilio de Trento. No es cierto que los papas no hayan condenado a particulares por sus errores: el papa Dámaso I (366–384) castigó a los seguidores del apolinarismo y macedonianismo, Adriano II (867–872) condenó a Focio, y así, hasta Florencia. Por lo que respecta a los ritos y ceremonias, la afirmación de Seixo es falsa tomada globalmente y solo es aplicable a los griegos que han aceptado la Unión. Los ritos y ceremonias, dice Gadea, solo afectan a la disciplina, no a la doctrina. Niega también que en Sicilia y Calabria haya pueblos enteros de griegos cismáticos. Además, los papas solo amparan a los que abjuran de sus errores. Por último, rechaza categóricamente que los papas no hayan dicho nada de ellos, porque han sido condenados, bien por los mismos pontífices, bien por los concilios. Por todo ello considera el librillo inútil y pernicioso, porque además de incluir afirmaciones falsas, presenta una relación de los errores de los griegos «cuia letura, que se supone común, puede causar alguna cavilación maliciosa en el ánimo de los simples». Por todo ello recomienda su prohibición.

El informe de Valldigna, provincial de los capuchinos, más escueto, es del 25 de septiembre. Más perspicaz que Gadea, Valldigna comienza por distinguir entre griegos separados y unidos, distinción que en aquel no queda nítidamente perfilada. Si por Iglesia griega se entiende a los fieles de rito griego unidos doctrinal y jurídicamente con Roma, en puridad no puede hablarse de tolerancia, pero si se incluye a la población «cismática», la supuesta tolerancia no es tal, porque la Iglesia siempre ha combatido sus errores. Por lo que respecta al disimulo, se puede disimular un yerro o diferir su condena durante un tiempo, pero una vez hecha, no se puede practicar la *communio in divinis*, como parece deducirse de lo afirmado por Seixo. En definitiva, las proposiciones del librito son falsas, temerarias, injuriosas para la Iglesia y escandalosas.

Con las calificaciones en la mano, el inquisidor fiscal propuso remitir el expediente a la Suprema (4 de octubre), propuesta que apoyaron los inquisidores Ignacio Lloréns y Matías Bertrán (6 de octubre). Se envió con carta del 7 de ese mes. En la corte se pidió un tercer informe a fray Tomás Mexía, que lo firmó en el convento de Ntra. Señora de Atocha el 10 de enero de 1789. Su dictamen es

más teórico, menos apologético que los de Gadea y Valldigna, y de mayor altura intelectual. Sitúa el librito en las corrientes de pensamiento de su tiempo, al margen de su mayor o menor precisión histórica y teológica. En su opinión, la intención del autor habría sido «apoiar el tolerantismo, que tanto han declamado y declaman los incrédulos y libertinos en materia de religión». Menciona una larga serie de concilios que, lejos de apoyar la tesis de Seixo, probaban todo lo contrario, que la Iglesia no había desaprovechado ninguna ocasión para acoger a los griegos. «Porque la tolerancia no es otra cosa que la libertad que se da a cada uno de hablar, sentir u obrar a su arbitrio, que esto solo puede tener lugar en cosas indiferentes». Cualquier conocedor mediano de la historia de la Iglesia —dice— sabe de su empeño en condenar los errores de los griegos, como lo prueban los concilios de Lyon y Florencia. «Que después los griegos cantasen la palinodia y se desquiciasen, como lo havían echo siempre, de lo determinado en punto al dogma no puede enervar la difinición de la Iglesia ni debilitar la condenación de los errores». La tolerancia en materia de fe, dice, solo nace de la ignorancia o de la indiferencia, ninguna de las cuales cabe atribuir a la Iglesia. Prueba su aserto con tres ejemplos: no cedió ante los arianos, que no aceptaban el término «consustancial» en el símbolo y que tenían el apoyo de los emperadores Constancio II (337–361) y Valente (364–378), lo que le valió la pérdida de gran parte de la cristiandad oriental; no transigió con los luteranos y calvinistas, perdiendo una parte de Europa, y tampoco lo hizo con los griegos, que no querían aceptar el *filioque*, lo que supuso perder todo un Imperio. Los italo-griegos de Sicilia y Calabria, e incluso los de Roma, dice Mexía, están unidos a Roma, por lo que no cabe hablar de tolerancia en su caso. Finalmente, los ritos y ceremonias pueden variar según las circunstancias, por lo que no se debe molestar a los griegos por ello. «Pero el señor bachiller (sc. Seixo) todo lo lleba por un rasero, y coloca torpe y maliciosamente en la misma clave de tolerancia lo que toca a la disciplina y lo que pertenece al dogma, siendo puntos enteramente diversos». En definitiva, dice Mexía, debe prohibirse el opúsculo por las falsedades que contiene en el terreno del dogma y porque «da la mano y favorece mucho el tolerantismo en materia de religión».

Informes tan negativos no podían sino terminar con la condena del opúsculo. Así lo decretó la Suprema por edicto del 22 de enero de 1789, en el que hizo suya la calificación de Mexía. Ordenó, además, que se averiguara el paradero de Seixo, se le citara ante el tribunal y se le apercibiera «de que en adelante se abstenga de escribir y dar a la prensa semejantes papeles en que, o bien proceda por ignorancia o con malicia, no se usará con él de la benignidad que ahora». En un ejemplar del librito conservado en la Universidad de Santiago se leen en la página 18, en la que empiezan los párrafos controvertidos, las siguientes anotaciones

marginales: «Ved aquí el origen de la tolerancia. ¡Admirable descubrimiento!», «Ved aquí el obgeto de el autor: ¡qué profundamente y qué bellísimamente apoyado el tolerantismo!», y como colofón, «¡Qué vergüenza para España el que se permita que en sus prensas se estampen semejantes necedades!»: juicio severo de un glosador anónimo que no merece la obra de Seixo ni por su ingenuidad si se lee sin doblez, ni por su escasa altura académica.

La Suprema convocó a Seixo el 10 de febrero. Este acató su decisión con sumisión y respeto, si bien alegó en su defensa que la impresión del folleto había tenido la licencia del Consejo de Castilla. Se mostró dispuesto a cumplir lo que le ordenara el tribunal y a entregar todos los ejemplares que tenía en su poder. Así lo hizo con carta del 7 de marzo, en la que dice que se han vendido 337 ejemplares[93], sin contar los que ha regalado. Manifiesta que nunca ha sido su intención atacar el dogma, a la vez que no oculta su perplejidad ante el proceso sufrido, «pues aún no ha podido mi cortedad percivir dónde encierra su daño y el que haya podido o pueda ocasionar a la religión ni a nuestra Santa Madre Yglesia cathólica apostólica». El 14 de marzo la Inquisición de Corte comunicó que Seixo había entregado los ejemplares del libro que tenía en su poder. El 24 de mayo se publicó el edicto condenatorio del opúsculo, que se incorporó al *Índice* de 1790, el último que elaboró la Inquisición[94]. Su valor intrínseco, como ya he dicho, es escaso, pero el revuelo que causó es indicativo de la firmeza ideológica que la Inquisición mantenía, en vísperas del colapso del Antiguo Régimen, en una cuestión de trascendencia tan escasa, intuyo, para la sociedad de su tiempo como eran las relaciones entre las Iglesias latina y griega.

93 La primera cifra está emborronada, por lo que el número no es seguro.
94 Martínez de Bujanda 2016: 1008, s.v. Seixo, Vicente del.

XI

Expedientes de calificación y censura previa de libros griegos en la segunda mitad del siglo XVIII*

La edición y circulación de libros en el Antiguo Régimen estaban sometidas al control público por motivos ideológicos de índole variada, básicamente religiosos y políticos. Tras la rápida difusión de la imprenta en la segunda mitad del siglo XV fueron los Reyes Católicos los primeros que establecieron la obligatoriedad de la calificación y censura previa de los libros que se presentaban para impresión. El documento fundacional de la censura literaria es la carta que dirigieron a los libreros e impresores el 8 de julio de 1502 en la que se establecía la obligatoriedad de solicitar una licencia previa[1]. Entre los siglos XVI y XVIII no se distinguió entre censura administrativa o gubernamental y censura eclesiástica: la censura era a la vez religiosa y civil, moral y política, previa y represiva. En un principio la concesión de las licencias fue competencia del Consejo Real, pero con el tiempo pasó a los diversos Consejos territoriales de la Monarquía, como los de Castilla, Aragón, Indias, etc.

El proceso de calificación y censura estaba sujeto a unas normas que se fueron perfilando con el paso del tiempo[2]. El autor o impresor que quería editar un libro presentaba ante el Consejo una solicitud de licencia, bien directamente, bien a través de un representante, junto con el manuscrito del libro. Recibía este un relator, que lo enviaba a uno o varios calificadores para su censura. Si este no aceptaba la tarea, devolvía el original al Consejo. Los censores solían ser, por lo general, expertos en la materia sobre la que versaba el libro. Con todo, no serlo no era excusa para rechazar el encargo, porque la tarea primordial del censor era juzgar que el contenido no fuera contrario a la religión, las buenas costumbres

* *Cuadernos de Filología Clasica: estudios griegos e indoeuropeos* 32 (2022) 397–425.

[1] Sierra Corella 1947: 79–84.

[2] Véase la pragmática promulgada por las Cortes de Valladolid de 1558 y la instrucción que dio el 17 de julio de 1756 Juan Curiel, ministro del Consejo de Castilla, de la Suprema y General Inquisición y superintendente general de las imprentas del reino: Sierra Corella 1947: 97–98 y 160–162.

y las regalías de la corona, para lo que no hacía falta ser experto. Debían juzgar también otros pormenores: si el libro era apócrifo o supersticioso, si trataba de materias vanas o de escaso provecho, etc. Había materias especialmente sensibles que el censor debía tener en cuenta, como los tratados de Estado, el misterio de la Inmaculada Concepción, los derechos de la corona sobre las Indias, etc. En general, para que un dictamen se considerara completo bastaba con que el censor dijera si el libro tenía contenidos contrarios a la ortodoxia político-religiosa y si era útil y, por tanto, digno de impresión. Debía excusar las alabanzas del autor y de sus obras, pero podía sugerir adiciones, eliminaciones o cambios en el texto original. Si el Consejo consideraba conveniente remitir el informe del calificador al autor, en todo momento se guardaba el anonimato.

Según la gravedad de la materia, hacían el informe uno o más censores. Los dictámenes que se han conservado en los expedientes de calificación y censura difieren entre sí por su extensión y profundidad: los hay superficiales, meramente descriptivos, diríamos que para salir del paso, y los hay largos y detallados que incluyen una crítica, a veces feroz, contra el autor y su obra. Los informes se centran en el contenido, apenas en la forma. Como he dicho, *conditio sine qua non* de todo informe era el señalamiento de los posibles contenidos contrarios a la ortodoxia político-religiosa. Los informes más completos, además, entraban en cuestiones más específicas, como la corrección en el caso de las traducciones o el método y adecuación a los alumnos en el caso de las gramáticas, como luego veremos. Con el informe o los informes en la mano, el Consejo concedía o denegaba la licencia. En caso de concesión devolvía el manuscrito al autor firmado en todas sus hojas por un escribano de Cámara del Consejo, para que la impresión se hiciera por el texto revisado[3]. A veces acompañaba al texto una copia de la censura *suppresso nomine*, para que el autor incorporase, si lo estimaba oportuno, las sugerencias que se le hacían o corrigiese los defectos que se le señalaban. En ocasiones el Consejo hacía sugerencias sobre las condiciones materiales en que debía hacerse la impresión: papel fino, buena estampa, etc. El proceso terminaba con el pago de las tasas de impresión y el depósito de varios ejemplares en la secretaría de gobernación del Consejo y, en el siglo XVIII, en la Biblioteca Real, antecesora de la Nacional. Así se podía cotejar el original firmado y el libro impreso y comprobar si el editor se había ajustado a la censura que se le había hecho.

Junto a la censura civil previa existía la inquisitorial *a posteriori*. En teoría, la previa bien ejercida debería haberla hecho casi innecesaria, porque se supone que debía impedir la edición y circulación de libros de contenido heterodoxo: la inquisitorial solo habría sido necesaria para las ediciones clandestinas o

[3] Así lo estableció la pragmática de las Cortes de Valladolid de 1558, cf. Sierra Corella 1947: 97–98.

introducidas desde el extranjero. Su aplicación a libros editados en España, sin embargo, es prueba de que la civil no se ejercía con todo el rigor. Con frecuencia las censuras previas son apresuradas, superficiales y benignas, están llenas de elogios inmerecidos, quizás fruto de la adulación de amigos y colegas. Una vez impreso y distribuido, el libro podía ser objeto de una crítica más detenida y profunda por parte de un lector ecuánime o mejor informado que ponía reparos eruditos y razonados al texto, dando así origen a las delaciones presentadas ante el Santo Oficio.

Las denuncias se podían incoar en cualquier momento del proceso de edición de un libro, desde la fase manuscrita hasta la del libro impreso. Pese a la evidente cercanía de sus tareas, la censura inquisitorial no tenía nada que ver con la civil de los Consejos. Entre los Consejos de Castilla y de la Suprema y General Inquisición no hubo disputas competenciales ni luchas por la preeminencia en el terreno de la calificación y censura, sino que cada uno actuaba con plena independencia. A diferencia del de Castilla, que no creó una serie específica para estos expedientes, que se han conservado mezclados con otra documentación administrativa, el de Inquisición sí lo hizo. La denuncia de un texto podía partir de cualquier persona, desde un simple lector hasta un comisario de la Inquisición. Habitualmente los procesos se incoaban en los tribunales territoriales —peninsulares, insulares, italianos y americanos—. Normalmente el tribunal pedía dos calificaciones de la obra denunciada y, a partir de ellas, abría el expediente, que podía terminar en la retirada total del libro, en el expurgo de los pasajes controvertidos o en el sobreseimiento. Con los libros prohibidos se creaban en las bibliotecas las secciones llamadas «infiernos», que solo podían consultar personas con licencia para ello. Con el paso del tiempo estas licencias se mezclaron con los expedientes de calificación, con los permisos de importación y exportación de libros, con la correspondencia entre tribunales territoriales y personas implicadas en los procesos, etc., dando así origen a una documentación muy heterogénea. En 1914 Antonio Paz y Meliá redactó un catálogo de estos expedientes cuando aún estaban en la BNE[4], que años después reeditó su nieto Ramón sustituyendo la ordenación topográfica original por otra temática[5]. Por lo general la mayoría de la documentación de esta serie es tardía, del siglo XVIII y primeros años del XIX, mientras que escasea la información de los siglos XVI–XVII.

4 A. Paz y Meliá, *Catálogo abreviado de papeles de Inquisición*, Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1914.

5 A. Paz y Meliá, *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos*, 2.ª ed. por R. Paz, Madrid: Patronato del AHN, 1947. Para que el lector se haga una idea de la ordenación, he aquí algunos de los apartados en los que se agrupa el material: obras literarias, teatro, poesía sagrada y profana, cuadros y estampas, historia y geografía, revolución francesa, masonería, política, proposiciones heréticas, etc.

Mi intención es reunir en este trabajo las noticias conservadas en los expedientes de calificación y censura del Consejo de Castilla de licencias de impresión de obras griegas tramitadas en la segunda mitad del siglo XVIII. En los expedientes que voy a estudiar no se agotan todas las obras publicadas en este periodo. Conocemos otras cuyos expedientes no hemos conservado o, al menos, no he sido capaz de localizar, como, por ejemplo, la *Historia* de Polibio traducida por Rui Bamba[6]; las *Poesías de Safo, Meleagro y Museo*, en traducción de José Antonio Conde[7]; el *Edipo Rey*[8] y el *Pluto*[9] de Pedro Estala; las *Olímpicas* de Píndaro en versión de Berguizas[10] o, ya fuera de los límites cronológicos que me he impuesto, las *Vidas paralelas* de Plutarco traducidas por Ranz Romanillos[11]. Los expedientes localizados en el Archivo y analizados en este estudio se pueden dividir en dos grandes grupos: ediciones y traducciones de autores griegos y gramáticas de lengua griega. Algunas noticias son conocidas de antiguo, en especial, gracias a los trabajos de Concepción Hernando. Otras son inéditas y les sirven de complemento. Sirva este estudio como homenaje póstumo a ella, en recuerdo de la buena amistad que nos unió durante tantos años.

1. Ediciones y traducciones

1.1. Poesía lírica

Entre los líricos griegos, Anacreonte fue autor predilecto de los traductores de la Ilustración, sin duda por el gusto de la época, hasta el punto de originar un pequeño conflicto entre los hermanos José y Bernabé Canga Argüelles y

---

[6] *Historia de Polybio megalopolitano, traducida del griego por don Ambrosio Rui Bamba*, 3 vols., Madrid: en la Imprenta Real, 1789. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. IV, pp. 178–179. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VII, p. 347, n.º 2353.

[7] *Poesías de Saffo, Meleagro y Museo, traducidas de griego por D. Joseph Antonio Conde*, Madrid: en la Oficina de Don Benito Cano, 1797. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 353–357; Aguilar-Piñal 1981–2002: t. II, p. 534, n.º 3989.

[8] *Edipo tirano, tragedia de Sófocles, traducida del griego en verso castellano, con un discurso preliminar sobre la tragedia antigua y moderna por don Pedro Estala, presbítero*, Madrid: en la Imprenta de Sancha, 1793. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. II, pp. 44–47; L. Gil 1976: 87–88; Aguilar Piñal 1981–2001: t. III, p. 215, n.º 1560.

[9] *El Pluto, comedia de Aristófanes, traducida del griego en verso castellano, con un discurso preliminar sobre la comedia antigua y moderna, por don Pedro Estala, presbítero*, Madrid: en la Imprenta de Sancha, 1794. Cf. Menéndez Pelayo 1952–1953: vol. II, pp. 47–48; L. Gil 1976: 89; Aguilar Piñal 1981–2001: t. III, p. 215, n.º 1561.

[10] *Obras poéticas de Píndaro en metro castellano con el texto griego y notas críticas, por don Francisco Patricio de Berguizas, presbítero, bibliotecario de S. M.*, Madrid: en la Imprenta Real, 1798. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 236–241; Aguilar Piñal 1981–2001: t. I, pp. 605–606, n.º 4189.

[11] *Las Vidas paralelas de Plutarco, traducidas de su original griego en lengua castellana por el consejero de Estado Sr. D. Antonio Ranz Romanillos* [...], 5 vols., Madrid: en la Imprenta Real, 1821–30. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. IV, 131–132; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VII, p. 44, n.º 221.

José Antonio Conde, autores de sendas ediciones de poemas suyos en versión castellana que salieron a la luz con una diferencia de semanas. Los hechos sucedieron de la manera siguiente[12]. En octubre de 1795 los Canga solicitaron licencia para editar la traducción de Anacreonte que habían hecho siguiendo la edición de Barnes, la más completa de su tiempo[13]. El 31 de ese mes el Consejo de Castilla envió el libro para su censura a Casimiro Flórez Canseco, catedrático de griego de los Reales Estudios de San Isidro[14]. En su dictamen, del 14 de noviembre, Canseco alabó la sencillez y naturalidad de la lengua de Anacreonte y ponderó la dificultad de su traducción, porque una expresión descuidada o poco exacta, un verso duro o poco armonioso o una palabra poco noble podían echar a perder la oda anacreóntica. En su opinión los hermanos Canga habían vertido con gracia los pensamientos del original, por lo que se les podía conceder la licencia de edición, como así se hizo el 18 de noviembre. Con posterioridad los Canga quisieron dedicar la traducción al ministro Godoy, que aceptó el ofrecimiento.

Meses antes, el 21 de julio, el librero de la corte Domingo Alonso había solicitado licencia para imprimir la traducción que José Antonio Conde había hecho de los idilios de Teócrito, Bión y Mosco[15]. El libro fue enviado también a los Reales Estudios para su censura. El dictamen de Canseco, fechado en octubre sin indicación del día, contiene una serie de consideraciones generales sobre la poesía bucólica, hace una alabanza de los tres poetas vertidos, en especial de Teócrito por haber servido de modelo a Virgilio, por su estilo puro y elegante, y recomienda la edición del libro por no contener nada contrario a las buenas costumbres y regalías de la corona. Estanislao de Lugo, director de los Reales Estudios[16], remitió al relator la censura y el ejemplar del libro el 25 de octubre, y el 9 de noviembre se otorgó la licencia de impresión a condición de que se

---

12 AHN Consejos 5560 exp. 151 (Canga) y 152 (Conde).

13 *Obras de Anacreonte, traducidas del griego en verso castellano por D. Joseph y D. Bernabé Canga Argüelles*, Madrid: Imprenta de Sancha, 1795. Cf. Aguilar Piñal 1981–2001: t. II, p. 137, n.º 997. La edición de Barnes es: *Anacreon Teius* [...] *item Anacreontis vita* [...] *opera et studio Josuae Barnes*, Londini: Knapton, 1734. Sobre José Canga, cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 269–286; del Campo 1961–63: *passim*; Hernando 1975: 231–235; Aguilar Piñal 1981–2001: t. II, pp. 136–141; Rodríguez Alonso 1984–85; DBE s.v. Canga Argüelles y Cifuentes, José [F. Comín].

14 Entre 1771 y 1777 Canseco fue pasante de griego de los Reales Estudios, y desde 1777, titular de la cátedra, cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. II, pp. 66–68; Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 59–60; Hernando 1975: 65–80; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. III, pp. 497–499; DBE s.v. Flórez Canseco, Casimiro [C. de Quintana].

15 *Poesías de Anacreón, Teócrito, Bión y Mosco traducidas de griego por D. Joseph Antonio Conde*, Madrid: en la Oficina de D. Benito Cano, 1796. Sobre Conde y sus ediciones, cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 342–380; Hernando 1975: 235–242; Aguilar-Piñal 1981–2002: t. II, pp. 530–536. Para una comparación de las traducciones de Anacreonte de los hermanos Canga y las de Conde y otros traductores, cf. Pabón de Acuña 1973.

16 Lugo fue director en dos periodos, de 1793 a 1805 y de 1808 a 1811. Cf. Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 27–28 y *passim*; DBE s.v. Lugo y Molina, Estanislao [B. Badorrey].

hiciera «en papel fino y buena estampa, y por el original que ba rubricado y firmado en la primera y última foja por mí (sc. Bartolomé Muñoz de Torres, escribano de Cámara del Consejo)». Antes, el editor debía presentar al juez de imprentas el papel que iba a emplear, y tras su impresión, debía depositar un ejemplar en la Biblioteca Real y seis en el Consejo[17].

Pero volvamos a Anacreonte. La edición de los Canga estuvo lista el 31 de diciembre, pero la ausencia del príncipe de la paz hizo que la presentación se retrasara y, con ella, la venta y distribución. Entre tanto, como hemos visto, el Consejo había concedido la licencia a la traducción de Conde de los bucólicos. Sabiendo este que se había parado la distribución de los poemas anacreónticos (así lo dice José Canga en su denuncia), solicitó en el juzgado del conde de Isla[18], juez de imprentas y librerías, licencia para añadir los poemas de Anacreonte a los de Teócrito, Bión y Mosco, que obtuvo el 29 de enero de 1796. Impreso el libro, salió una nota en la *Gazeta de Madrid* del 1 de marzo que daba cuenta de su aparición. Inmediatamente se inició su distribución, incluso antes de hacer el depósito preceptivo de un ejemplar. El propio José Canga que denunció los hechos pudo comprar uno el mismo 2 de marzo. Sorprendido por la inclusión de Anacreonte a última hora, pidió al Consejo el secuestro de la edición por los perjuicios que ocasionaba a su edición, no tanto económicos, que decía no importarle, como porque suponía quitar a Godoy el honor de que su nombre figurara al frente de la primera traducción completa del poeta de Teos. Por ello pidió al Consejo que tomara medidas para que en el futuro «los que trabajan según sus fuerzas en adelantar la ilustración y la literatura no padezcan iguales sorpresas», y que no queden impunes los que actúan como ha hecho Conde. El Consejo no tardó en reaccionar: el 4 de marzo ordenó remitir la causa al juez Isla y suspender la venta del libro de Conde hasta que se resolviera. El juez confirmó la suspensión el 7 de marzo. Ese mismo día ordenó al escribano de la comisión que fuese a la librería del editor Alonso, que le dijo que se había hecho una tirada de 1050 ejemplares, de los que 900 se habían enviado a Valencia, Sevilla y Cádiz. El juez ordenó retener los 150 ejemplares restantes y un día después, el 8 de marzo, dictó una provisión para que se hiciera lo mismo con los libros expedidos. Desde las tres ciudades contestaron el 12, 16 y 18 diciendo que apenas habían recibido seis ejemplares y que habían vendido dos, tres y seis respectivamente. Los sobrantes en Valencia y Sevilla se retuvieron y se recordó a los libreros la obligación de hacer lo mismo con cualquiera nueva remesa que les llegara. Dónde habían quedado los restantes 882 ejemplares supuestamente enviados es un misterio que el expediente no aclara.

[17] El recibo del depósito hecho en la Biblioteca Real tiene fecha del 1 de marzo de 1796.
[18] DBE s.v. Isla Delgado, Luis Manuel de, III conde de Isla [R. Gómez Rivero].

La reacción de Conde y su editor ante el secuestro no se hizo esperar. El 17 de marzo, en un escrito dirigido al Consejo, dice que la denuncia de Canga está fundada en conjeturas. Su edición de los bucólicos se había iniciado a comienzos de diciembre. A principios de enero se vio que el libro resultaba pequeño con los tres autores inicialmente previstos, por lo que el editor le pidió que incluyera otro. Como Conde tenía lista la traducción de Anacreonte, decidió añadirla. La impresión de los cuatro autores terminó el 28 de febrero. Al día siguiente el editor Alonso fue a la Biblioteca Real a depositar un ejemplar, pero se lo impidió la gran nevada caída sobre Madrid. El 1 de marzo pudo hacer el depósito tanto en la Biblioteca como en la escribanía de Cámara del Consejo, y ese mismo día la *Gazeta* se hizo eco de la aparición del volumen. En ningún sitio constaba que los hermanos Canga tuvieran el privilegio exclusivo de la edición de Anacreonte, por lo que su denuncia carecía de fundamento. El embargo, además, era enormemente perjudicial para sus intereses. Conde acudió también al rey en petición de amparo. Este se puso de su parte, por estimar que los hermanos Canga habían tenido gran facilidad para aumentar o corregir su edición una vez aparecida la de Conde, por lo que no parecía justo que se privara a este del mérito si su obra encontraba mayor aceptación. A través de Godoy, el rey pidió explicaciones al Consejo de los motivos por los que habían ordenado el secuestro de la edición (27 de marzo).

Con toda la información en la mano, el 1 de abril el juez Isla redactó su dictamen. En él repasa la historia de ambos expedientes. Cuando él concedió la licencia a Conde, ignoraba que el Consejo se la había dado a los hermanos Canga, porque de haberlo sabido, habría respetado su autoridad superior. Ni Conde ni Alonso habían incumplido las reglas de edición, por lo que no veía motivos fundados para el secuestro del libro, cuya circulación no iba ni contra el Consejo, ni contra el bien público, ni contra el progreso de las humanidades. Con un talante liberal, Isla recomendaba conceder permiso a ambos libros porque, en último término, el público sería el juez de su calidad. Ese mismo día remitió el expediente al Consejo, que un día después lo envió al relator. Por esos mismos días José Canga presentó un nuevo escrito ante el Consejo. En él afirmaba no oponerse a la circulación simultánea de ambas ediciones para mayor ilustración de los españoles, y que no habían sido motivos económicos los que le habían movido a presentar la denuncia, sino tan solo el proceder engañoso del librero Alonso que, enterado de su edición, había pedido licencia en el juzgado para incluir los poemas anacreónticos en la suya. De no haber sido por el retraso de la presentación, no la habría pedido. Con todo, los motivos que le había llevado a presentar la denuncia habían desaparecido, por lo que dejaba el asunto en manos del Consejo. Parece lógico pensar que la intervención del

rey en favor de Conde pesara de forma decisiva en su ánimo. El 7 de abril el Consejo decidió levantar el embargo y ordenó a Isla que así lo comunicara. Se informó al rey de la decisión tomada.

Los contratiempos sufridos en la edición de Anacreonte no apartaron a los hermanos Canga de su labor de traducción de los líricos griegos. El 10 de febrero de 1797 el Consejo remitió a los Reales Estudios un ejemplar de la versión que habían hecho de una antología de poetas[19]. Una vez más, la censura recayó en Canseco. Su dictamen tiene fecha del 12 de marzo. En él recalca la exactitud de las versiones y la fluidez, gracia y rotundidad del verso. Señala que el libro contiene, además, notas y poesías castellanas que enriquecen la traducción, en algunos casos, como la oda sáfica de Villegas, imitando los metros de los antiguos. Por todo ello cree que el libro será útil y agradable para los amantes de las buenas letras. El 16 de marzo Estanislao de Lugo remitió el informe y el ejemplar del libro a Consejo, que dos días después concedió la licencia de impresión[20].

Unos meses después le llegó el turno a Píndaro[21]. El volumen incluye una biografía, una memoria sobre los Juegos Olímpicos y la traducción de las 14 *Olímpicas*. Parece que debían seguir las *Píticas*, *Nemeas* e *Ístmicas* en otros tres volúmenes que no llegaron a editarse ni hay noticia de que se conserven manuscritas[22]. El Consejo envió el libro a los Reales Estudios el 3 de octubre. En su informe, del 9 de noviembre, Canseco pondera la grandiosidad y elevación de las imágenes de Píndaro, su fecunda imaginación y su fuego poético, que dificultan su versión por ser casi imposible encontrar palabras y expresiones semejantes a las del original. En su opinión, los hermanos Canga han acertado en la resolución de estas dificultades, expresando con bastante exactitud los pensamientos del original en unos versos suaves y sonoros y en una lengua correcta. Por todo ello emite informe favorable a la concesión de la licencia, porque el libro contribuirá a propagar el buen gusto en esa rama de la literatura. El 13 de noviembre Lugo remitió el libro y el dictamen al Consejo, que el 18 de ese mes concedió la licencia[23].

---

[19] *Obras de Sapho, Erinna, Alcman, Stesicoro, Alceo, Ibico, Simonides, Bachilides, Archiloco, Alpheo, Pratino, Menalípides. Traducidas de el griego en verso castellano por D. Joseph y D. Bernabé Canga Argüelles*, Madrid: en la Imprenta de Sancha, 1797. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, 281–284; Aguilar Piñal 1981–2001: t. II, p. 138, n.º 998.

[20] AHN Consejos 5562 exp. 8.

[21] *Obras de Píndaro traducidas de el griego en verso castellano por D. Joseph y D. Bernabé Canga Argüelles*, tomo primero, Madrid: en la Imprenta de Sancha, 1798. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 284–286. Curiosamente, Aguilar Pinal (1981–2001: t. II) no incluye este título entre los libros impresos de los hermanos Canga. Ese mismo año salió la traducción de Berguizas (cf. *supra*). Para una comparación de ambas, cf. Pabón de Acuña 1973: 211–216.

[22] Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, p. 284.

[23] AHN Consejos 5562 exp. 45.

La última solicitud de los hermanos Canga es de 1802 y la presentó Bernabé. Era un cuaderno titulado *Sapphonis quae extant carmina*, que incluía la versión al latín de los poemas conocidos de Safo[24]. Una vez más, el Consejo remitió este breve opúsculo a los Reales Estudios el 19 de junio. En esta ocasión hizo el informe Pedro Estala, bibliotecario primero, que lo firmó el 3 de julio[25]. En él dice que la traducción está hecha con primor y puede servir de estímulo para que su autor u otras personas acometan empresas de más alto vuelo, y que no encuentra inconvenientes para su impresión. El Consejo concedió la licencia el 19 de julio. Un día después está fechado el recibo del pago de los 60 reales de vellón que valía la licencia[26].

Queda fuera de los límites cronológicos adoptados en este estudio la solicitud de licencia presentada en 1832 por José del Castillo y Ayensa para imprimir su traducción de Anacreonte, Safo y Tirteo, que menciono simplemente a título de inventario[27].

1.2. Homero. Poesía épica

Solo he localizado dos expedientes de calificación de traducciones de obras de Homero, auténticas o espurias: uno de la *Batracomiomaquia*, el otro, de la *Ilíada*. El primero es de 1769[28]. Fue incoado por el presbítero Pedro José Portillo, que solicitó simultáneamente licencia de impresión de dos libros, la traducción y una *Synopsis linguae sanctae*, que es una gramática de lengua hebrea. Ambos fueron enviados para su censura a Antonio Barrio[29], miembro de la Academia latina matritense[30]. En su informe del 20 de mayo Barrio dice no haber visto en los libros nada que impida su impresión, antes bien, serían útiles para el estudio de las lenguas griega y hebrea. Por lo que respecta a la *Batracomiomaquia*, dice que la traducción no es servil, sino que expresa en castellano con propiedad y energía lo que Homero dijo en griego, aunque es inevitable, siendo una traducción en verso, la adición de palabras que no están en el original. Barrio advirtió de un cierto descuido en la ortografía, que se

---

24 AHN Consejos 5565 exp. 3.

25 Estala entró en los Reales Estudios en junio de 1792 como encargado del catálogo de manuscritos de su biblioteca y fue ascendiendo hasta ocupar el puesto de bibliotecario primero. Tradujo obras clásicas: el *Edipo rey* de Sófocles (1793) y el *Pluto* de Aristófanes (1794), cf. *supra*. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. II, pp. 38–48; Simón Díaz 1952–59: vol. II, *passim*; DBE s.v. Estala Ribero, Pedro Mariano [M.ª Elena Arenas].

26 Aguilar Piñal (1981–2001: t. II, n.º 986) menciona un ejemplar en la BNE, VE 576 (7).

27 AHN Consejos 5572 exp. 5. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. I, pp. 328–334.

28 AHN Consejos 5530 exp. 28.

29 Antonio Barrio Martín (1721–1781) fue oficial de la Contaduría de la Real Casa de la Moneda y académico de la Historia desde 1770. Formó parte de diversos tribunales de oposición en los Reales Estudios; cf. Simón Díaz 1952–59: *passim*; Hernando 1975: *passim*; DBE s.v. Barrio Martín, Antonio [T. Nava].

30 Sobre la Academia latina matritense, cf. Aguilar Piñal 1968; Hualde-Hernández Muñoz 2000; Hualde-García Jurado 2004, 2005; Carnes 2007.

podría corregir en el proceso de impresión. El 21 de mayo envió los libros y la censura al Consejo, que dos días después concedió la licencia.

La traducción de la *Ilíada* en endecasílabos castellanos, en tres volúmenes, fue obra de Ignacio García Malo, secretario de cámara del patriarca de Indias y oficial segundo de la Biblioteca Real[31]. El 4 de junio de 1787 el Consejo de Castilla remitió el primer tomo (cantos I–VIII) a Ignacio López de Ayala[32] y Casimiro Flórez. Ayala, ausente de la corte, no pudo redactar su informe. Canseco, como era habitual en él, lo abre con una alabanza del poeta, destacando la nobleza y sublimidad de sus pensamientos, la armonía y majestad de sus expresiones y la excelencia de sus máximas. Homero es —dice— el más grande de los poetas, hasta el punto de que Horacio lo prefirió a los filósofos para la instrucción. Recuerda que hasta ese momento no se había hecho la traducción de la *Ilíada*, no tanto por estimarla de menor valor, como por la dificultad de la empresa[33]. En su opinión, Malo la había superado con éxito y había vertido los pensamientos de Homero con claridad. Considera que la obra es útil para formar el buen gusto e infundir a los jóvenes una sólida elocuencia, por lo que recomienda su impresión. El informe de Canseco está fechado el 15 de noviembre y cuatro días después se concedía a Malo el permiso.

Casi sin solución de continuidad, Malo presentó el segundo volumen (cantos IX–XVI), que el Consejo envió a Canseco el 7 de diciembre. En su segundo informe, del 14 de marzo de 1788, se remite al primero en lo que concierne a la utilidad y méritos del poema. Recalca una vez más los esfuerzos de Malo para superar las dificultades de la traducción, pero no calla que en algunos pasajes no ha alcanzado el sentido del original o no se ha expresado con la propiedad que ofrece el castellano. Canseco marcó todos estos pasajes con una equis al margen, para que el traductor los revisara y enmendara la versión. Señala también que han quedado sin traducir, quizás por descuido, los versos 406–409 del canto IX y el hemistiquio final, desde la cesura pentemímeres, del verso 471 del canto XII (ὅμαδος δ᾽ ἀλίαστος ἐτύχθη), imprescindible para la comprensión del pensamiento de Homero. Corregido esto, Canseco no encuentra objeción moral ni política a la traducción. A la vista del informe, el 31 de marzo el Consejo

[31] AHN Consejos 5553 exp. 87. *La Ilíada de Homero traducida del griego en verso endecasílabo castellano por D. Ignacio García Malo*, 3 vols., Madrid: por Pantaleón Aznar, 1788. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2002: t. IV, p. 134, n.º 919. Sobre García Malo, cf. DBE s.v. García Malo, Ignacio María Antonio [G. Carnero]. Sobre la obra, cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. II, pp. 121–122; Hernando 1975: 206–210; Hualde 2015; Rodríguez Morín 2019.

[32] Desde 1770 ocupaba la cátedra de poética de los Reales Estudios y en 1781 ingresó en las Academias de la Historia y de Bellas Artes de San Fernando, cf. Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 83–90; DBE s.v. López de Ayala, Ignacio [J. Herrera].

[33] La traducción del duque de Sotomayor, de la primera mitad del siglo, se ha conservado manuscrita en la BNE, cf. Hernando 1975: 215–216.

decidió devolver el libro a Malo con una copia del informe *suppresso nomine*. Una vez hechas las correcciones y adiciones y presentada de nuevo la traducción, el Consejo la remitió a Canseco el 10 de mayo. Este redactó un segundo informe sobre el volumen el 5 de junio, en el que se limita a constatar la introducción de los cambios y a recomendar la concesión de la licencia para que «pueda el público disfrutar quanto antes una obra cuya lectura contribuirá muchísimo a afinar el buen gusto en este bello ramo de la literatura». El Consejo la otorgó el 9 de ese mes. Unos días después se presentó el tercer y último volumen (cantos xvii–xxiv). El 27 de junio el Consejo lo mandó a Canseco, que en su informe (24 de septiembre) se remitió a lo dicho en los anteriores. El Consejo concedió la licencia el 1 de octubre.

De 1830 es una nueva solicitud de licencia para la impresión de una traducción de la *Ilíada*, presentada en este caso por José Gómez Hermosilla, secretario general de la Inspección General de Instrucción Pública, que no detallo por caer fuera de los límites temporales de este estudio[34].

El 18 de agosto de 1769 el escolapio Felipe de Scío de San Miguel[35] solicitó licencia de impresión para la edición que había preparado del *Rapto de Helena* de Coluto con versiones latina y castellana y notas, que dedicó al infante D. Luis de Borbón y Farnesio[36]. Tres días después el Consejo remitió el manuscrito a la Academia de la Historia. Su secretario perpetuo, José Miguel de Flores[37], con billete del 24 de agosto comunicó la recepción del manuscrito y su depósito para censura. Por motivos que el expediente no aclara, el dictamen se retrasó más de lo habitual. Pasados tres meses y medio, Scío pidió el despacho de la censura, porque ni se le había dado razón de ella ni se le había devuelto el libro (4 de diciembre). Finalmente, el relator al que se encargó la tarea emitió un informe largo y detallado el 26 de diciembre. He aquí algunas de las observaciones que hace en él.

Corrige algunas afirmaciones de Scío sobre los antecedentes de su libro.

---

[34] AHN Consejos 5570 exp. 26. El original presentado por Hermosilla para censura se conserva en AHN Consejos 5778 exp. 7.

[35] Originario en la lejanía familiar de Quíos, de donde derivaría su apellido, estudió lenguas clásicas y filosofía. Ha pasado a la historia principalmente por ser un reformador de la enseñanza de las lenguas clásicas en las Escuelas Pías, en las que introdujo autores como Cicerón, Terencio o Nepote. Formó parte de diversos tribunales de oposición para la provisión de plazas en los Reales Estudios. Cf. Hernando 1975: 265–271; DBE Scío Riaza, Felipe [F. Rodríguez Saiz].

[36] *Κολούθου Λυκοπολίτου Θηβαίου Περὶ τῆς Ἑλένης ἁρπαγῆς βιβλίον / Coluthi Lycopolitae Thebani De raptu Helenae libellus, ex Graecis in Latina carmina conversus, versionibus, variantibus et animadversionibus illustratus* [...], Matriti: ex Typographia Antonii Marin, 1770. Cf. Aguilar Piñal 1981–2001: t. vii, p. 611, n.º 4418. El infante D. Luis, hijo de Felipe V e Isabel de Farnesio, había costeado la estancia de Scío en Roma entre 1765 y 1768, en donde había conocido los nuevos métodos pedagógicos.

[37] Sobre él, cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. iii, pp. 495–496; DBE s.v. Flores y la Barrera, José Miguel de [E. Velasco].

Aunque existían varias traducciones del poema al latín que apenas dejaban espacio para otra, Scío había enmendado los errores de estas, por lo que su versión se convertía casi en una nueva. Scío había atribuido la traducción y notas de la edición de Basilea de 1555 a Juan Sanravio, pero el relator le corrige este error, quizás causado porque en la Biblioteca Real había un ejemplar de Coluto encuadernado en un solo volumen con el Esquilo de Sanravio[38], lo que le había llevado a pensar que el Coluto también era suyo. En realidad, dice el relator, la traducción era de René Perdrier, y las notas, de Bernard Bertrand. De hecho, este punto fue corregido en la edición impresa, en cuyo Prefacio se lee lo siguiente:

> *Forte fortuna in versionem incidi Renati Perdrieri Parisiensis, quae cum annotationibus Bernardi Bertrandi Regiensis Basilensis prodiit an. 1555 et in Bibliotheca Regia Matritensi una cum Joh. Sanravii Montispessulanensis Aeschilo colligata conservatur.*

Por lo que respecta al texto, el relator afirma que es difícil de entender y que se ha conservado en pocos manuscritos, lo que complica su corrección. Por ello se cuida de recalcar que las observaciones que hace son fruto de su ingenio y de la poca literatura que ha podido consultar. Recojo como muestra tres observaciones que hace al argumento y a la vida de Coluto que abren la obra:

1) Lo correcto es Κωνσταντινούπολις, no Κωνσταντινόπολις.
2) Σύνηθες καὶ γνώριμον traducido por *repertum* queda escaso, lo correcto es *familiare et cognitum*.
3) Βησσαρίων ὁ Νικαίας καρδινάλιος: la adaptación latina *Niceas* no es correcta, lo habitual es *Nicaeensis* o *Nicaenus*.

Así, el relator va sugiriendo correcciones verso a verso hasta completar ocho folios de minuciosa censura. Las tres sugerencias que he mencionado, así como la observación inicial sobre la edición de Basilea, fueron incorporadas en la edición impresa, lo que me lleva a pensar que Scío aceptara todas o buena parte de ellas. El informe del relator se vio en la junta de la Academia celebrada el 29 de diciembre, que decidió no poner reparos a la edición. Se envió también el dictamen del relator para que el Consejo lo tuviera en cuenta si quería, «a fin de que se consiga en la traducción la exactitud posible por ceder así en honor de la literatura de España y de el traductor». Flores envió copia del informe, quedando el original depositado en la secretaría de la RAH, como nos

[38] *Aeschyli poetae vetustissimi tragoediae sex, quot quidem exstant*, Basileae: Oporinus, 1555.

informa una nota de su puño y letra del 7 de enero de 1770. El 30 de ese mes el Consejo dio la licencia de impresión y ordenó que se entregaran a Scío las observaciones de la Academia. A juzgar por lo que finalmente se imprimió, el autor no las dejó caer en saco roto[39].

1.3. Jenofonte

En 1785 Ambrosio Rui Bamba, abogado de los Reales Consejos, presentó ante el de Castilla una solicitud de licencia de impresión de la traducción que había hecho de dos tratados de Jenofonte, el *Económico* y los *Ingresos*[40]. En su petición resaltaba la utilidad de ambas obras, por contener principios de gobierno doméstico y de agricultura y versar sobre los elementos que hacen prosperar a los Estados. El 17 de febrero de ese año el Consejo remitió el libro a la Academia de la Historia. Cuatro meses después, el 21 de junio, José Miguel de Flores comunicaba al Consejo que en la junta celebrada el 10 de ese mes se había leído y aprobado el dictamen redactado por el censor y se había decidido informar favorablemente la concesión de la licencia a condición de que se corrigieran algunos pasajes anotados en la traducción. Además, la Academia recomendaba incluir el texto griego original. Flores envió el original de la censura, que no tiene el nombre de su autor. Los reparos que hace son, básicamente, dos, que en la traducción no figure el original que se ha seguido y que no se incorporen las variantes textuales. Sin ello, dice, es difícil calibrar la calidad del trabajo, aunque no pone en duda la suficiencia de Bamba, según ha podido comprobar cotejando la traducción con un original. Por todo ello el censor se manifiesta favorable a la concesión del permiso, pero imponiendo la obligación de incluir el texto griego. El 25 de junio el Consejo aprobó la licencia con las correcciones sugeridas por la Academia de la Historia, pero sin la obligación de añadir el texto griego por no haberlo solicitado el interesado. Y así, la edición salió sin la versión original[41].

---

39 AHN Consejos 5530 exp. 21.

40 *La economía y Los medios de aumentar las rentas públicas de Athenas, dos tratados de Xenofonte traducidos del griego al castellano, con notas históricas, políticas y cronológicas, por el lic. D. Ambrosio Ruiz Bamba, abogado de los Reales Consejos*, Madrid: en la Imprenta de Benito Cano, 1786. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VII, p. 347, n.º 2352. Bamba estudió dos años en el Colegio Trilingüe de Salamanca y Filosofía y Letras en su universidad. En 1777 opositó a la cátedra de griego de los Reales Estudios, que ganó Canseco, y un año después a la pasantía, que tampoco obtuvo (cf. Hernando 1975: 79). En 1780 entró en la Biblioteca Real como oficial, en donde fue ascendiendo en los años siguientes. En 1805 ingresó en la RAH como miembro supernumerario y en 1815 fue elegido académico de número. Sobre él, cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. IV, pp. 178–180; Hernando 1975: 223–225; DBE s.v. Rui Bamba, Ambrosio [J. Maier]. Bamba tradujo también a Polibio (Madrid, 1789) y a otros autores, cuyas traducciones se han conservado manuscritas en la RAH.

41 AHN Consejos 5551 exp. 8.

1.4. Filosofía

En 1782 Jacinto Díaz de Miranda, chantre de la catedral de Oviedo y catedrático de griego y hebreo de su universidad, solicitó licencia para imprimir su traducción de los *Soliloquios* de Marco Aurelio[42]. Hizo la petición en su nombre Santiago Escacho, que da al libro el título siguiente: *Μάρκου Ἀντωνίνου αὐτοκράτορος τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβʹ o Soliloquios de el emperador Marco Aurelio Antonino*. Escacho se cuidó de señalar que la edición incluía notas que refutaban los errores de la Estoa y que podría servir de incentivo a la juventud para acometer el estudio de las buenas letras. El 5 se noviembre se envió el libro a Canseco, que firmó su informe el 12 de marzo. En él, tras una breve alabanza de Marco Aurelio (austeridad de vida, estudio constante de la filosofía, afán de conocimiento auténtico, no de silogismos y declamaciones, amor por las virtudes morales, entre ellas, la obediencia a los príncipes), entra a valorar el contenido de la obra y la traducción. El libro es un compendio, dice, de bellísimos documentos y máximas saludables, y por ello ha sido traducido a múltiples lenguas. Solo en castellano se había descuidado su versión, quizás por las dificultades que encierra el laconismo de la expresión, las voces desconocidas y los dogmas de la secta estoica. En su opinión el traductor ha superado estos escollos y ha sabido reflejar con fidelidad el pensamiento de Marco Aurelio. Por lo que respecta a las notas, extensas, dice que unas son estrictamente filológicas, mientras que otras están dedicadas a impugnar, mediante citas de la Escritura y de los Padres, los principios estoicos poco compatibles con la religión. Por todo ello se muestra favorable a la concesión de la licencia[43].

En 1786 fue Ignacio López de Ayala quien pidió licencia de impresión para la traducción que había hecho de los *Caracteres* de Teofrasto y de las *Reflexiones sobre las costumbres de nuestro siglo* de Charles Pinot Duclos[44]. El 6 de diciembre el Consejo envió las dos traducciones al P. Juan de Cuenca, jerónimo de El Escorial, para su censura[45]. Su informe está firmado en San Lorenzo el 19 de diciembre. En él dice que hacía tiempo que deseaba leer a Teofrasto en castellano porque, aunque su obra contiene vicios y defectos, también enseña y promueve

---

[42] *Los doce libros del emperador Marco Aurelio traducidos del griego por don Jacinto Díaz de Miranda*, Madrid: en la Imprenta de don Antonio Sancha, 1785. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. III, p. 44, n.º 255. Miranda es autor también de sendos compendios de las literaturas griega y latina. Sobre su persona y obra, cf. L. Gil 1976: 127–130; Rodríguez Álvarez 1993.

[43] AHN Consejos 5546 exp. 143.

[44] *Caracteres morales de Teofrasto. Reflexiones morales sobre las costumbres de nuestro siglo, traducidos los primeros del griego y las segundas del francés al castellano por don Ignacio López de Ayala*, Madrid: M. Escribano, 1787. Cf. Hernando 1975: 435–436; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. V, p. 180, n.º 1174. El original francés de Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, es de 1751. Sobre su autor, secretario de la Academia francesa, cf. *Dictionnaire universel des littératures*, par G. Vapereau, Paris: Hachette, 1876, pp. 665–666.

[45] Sobre Cuenca, cf. Justel 1987; DBE s.v. Cantero Ibáñez, Juan. Juan de Cuenca [F. J. Campos].

reglas para la virtud. Su opinión de conjunto es favorable: la versión está hecha con naturalidad y sin aspereza a pesar de la dificultad del texto. Por ello y porque ambas obras no atentan contra la religión, buenas costumbres ni regalías, se muestra favorable a la concesión del permiso. El Consejo se lo dio el 22 de diciembre, pero a condición de que se incluyera el texto griego, como así se hizo[46].

El 29 de enero de 1802 Joseph Tomás y García[47] pidió licencia para imprimir su traducción de la *República* de Platón[48]. La traducción va precedida de las biografías de Sócrates y Platón y está acompañada de notas. El 5 de febrero el Consejo envió el libro al vicario eclesiástico de Madrid, Juan Bautista de Ezpeleta, que a su vez encargó el informe a una persona de su confianza. En él se dice que en materia de religión o moral nada desaconsejaba su publicación. Por lo que respecta a la exactitud y fidelidad de la versión, no hacía valoraciones, sino que las dejaba a personas de juicio que cotejaran la traducción con el original. Una semana después, el 10 de junio, el Consejo remitió el libro a los Reales Estudios, en donde una vez más Canseco asumió su calificación. A una breve descripción física del libro sigue el elogio de Platón: se alaban su elocuencia, su doctrina que crea buenos ciudadanos, sus exhortaciones a la sumisión a los poderes legítimos, su desprecio de las riquezas y su amor a los semejantes y al bien público. Todas estas virtudes, recalca Canseco, las alcanzó solo con las luces de la razón natural, sin el conocimiento de la revelación. La traducción es fiel —sigue diciendo— y las notas han servido al traductor para corregir algunas ideas políticas quiméricas. Por todo ello y por la utilidad que tendrá el libro se muestra favorable a la concesión de la licencia. Estanislao de Lugo, director de los Reales Estudios, lo devolvió junto con el dictamen de Canseco el 16 de abril. Con las censuras de Ezpeleta y Canseco y con los informes favorables de los fiscales, se otorgó la licencia[49].

---

[46] AHN Consejos 5552 exp. 90. En la p. 60 de la edición de 1787 figura una advertencia en la que se lee: «El texto griego que sigue (por haberlo así mandado el Supremo Consejo de Castilla) facilitará a los inteligentes su confrontación con el castellano, y el examen de la conformidad o disonancia de las versiones». El texto griego ocupa las pp. 61–100.

[47] Helenista valenciano, en 1789 fue nombrado bibliotecario real, condición que también tuvieron otros traductores que hemos visto (José Antonio Conde, Ignacio García Malo). Permaneció en el puesto hasta su muerte en 1814. Cf. *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno, por D. Justo Pastor Fuster*, Valencia: Imprenta y librería de José Ximeno, 1827, vol. II, p. 379.

[48] *La república de Platón o Coloquios sobre la justicia, traducidos en castellano e ilustrados con varias notas por D. J. T. Y G.*, 2 vols., Madrid: en la Imprenta de Josef Collado, 1805. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VIII, p. 66, n.º 412.

[49] AHN Consejos 5565 exp. 35.

1.5. Otros autores

Entre 1757 y 1770 Andrés Piquer[50], médico de cámara de Carlos III, dio a las prensas una traducción de tratados hipocráticos en tres volúmenes[51]. Se ha conservado el expediente de censura del tercer volumen, mientras que los de los dos primeros, si se han conservado, están sin localizar. Piquer presentó ante el Consejo de Castilla la solicitud para la impresión del tercer y último volumen en octubre de 1769. Se encargó la censura a Francisco de la Fuente, capellán mayor del convento «de las baronesas» de la calle de Alcalá. Como no halló nada contrario a las pragmáticas ni a las buenas costumbres (8 de noviembre), el Consejo dio la licencia «con tal de que sea (sc. la impresión) en papel fino y buena estampa». No contento con la mera licencia, Piquer solicitó privilegio de impresión y venta de diez años o por el tiempo que el Consejo estimara oportuno, para que nadie se aprovechara de su trabajo. El Consejo le contestó el 30 de marzo de 1770 diciéndole que empleara la licencia como se le había concedido. Tenaz, cuando ya estaba a punto de distribuir los ejemplares, volvió a solicitar el privilegio por temor a una reimpresión fraudulenta. Finalmente el Consejo accedió y se lo concedió «por el tiempo y en la forma acostumbrados»[52].

El 19 de febrero de 1774 Diego Antonio Rejón de Silva, por entonces cadete de la Reales Guardias de Infantería[53], presentó solicitud de licencia de impresión de un volumen con cuatro tratados militares, entre ellos, el *Estratégico* de Onasandro y un fragmento de Arriano, traducidos de la edición francesa de K. Th. Guichard[54]. El Consejo de Castilla envió el manuscrito a la Real Academia Española para su censura (1 de marzo). El informe de esta, fechado en el mes de mayo sin precisión del día, recuerda un principio básico de la traducción, que versiones de versiones pierden la energía del original. Además, Diego Gracián había traducido en el siglo XVI el tratado de Onasandro[55], por

50 Andrés Piquer Arrufat estudió medicina y filosofía en la Universidad de Valencia. Perteneció al círculo de Gregorio Mayáns, que tuvo gran influencia en su formación humanística. En 1751 se trasladó a Madrid como médico de cámara de Fernando VI, y en 1752 fue elegido vicepresidente de la Real Academia Matritense. Cf. Sanvisens 1953; DBE s.v. Piquer y Arrufat, Andrés [E. Balaguer].

51 *Las obras de Hippócrates más selectas, con el texto griego y latino puesto en castellano e illustrado con las observaciones prácticas de los antiguos y modernos, para la juventud española que se dedica a la medicina, por el doctor Andrés Piquer*, 3 vols., Madrid: Joachín Ibarra, 1757–1770. Cf. Sanvisens 1953: 62–63, 74–75; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VI, p. 417, n.os 2905–2908.

52 AHN Consejos 5530 exp. 20. El primer volumen salió en 1757 con un privilegio de diez años, según podemos leer en las primeras páginas. En el tercer volumen nada se dice del privilegio.

53 DBE s.v. Rejón de Silva, Diego Antonio [A. Calderón].

54 K. Th. Guichard, *Mémoires militaires sur les grecs et les romains*, 2 vols., La Haye: De Hondt, 1758.

55 *De re militari. Primero volumen: Onosandro platónico, De las calidades y partes que ha de tener un excelente capitán general, y de su officio y cargo. Traduzido de griego en castellano por el secretario Diego Gracián* [...] Barcelona: por Claudio Bornat, 1567. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. II, p. 190; Díaz Moreno 2009. Sobre Gracián, cf. DBBHE s.v. Gracián de Alderete, Diego [A. Morales].

lo que la versión desde el francés resultaba innecesaria. Por lo que respecta al fragmento de Arriano, transmitido al final de su *Táctica* y perteneciente a una obra sobre la *Guerra contra los Alanos*, la Academia consideró que estaba bien traducido, que era instructivo y que merecía ser difundido. Abogaba en su favor que nunca había sido traducido al castellano. Por último, los otros dos trataditos, en opinión de la Academia, estaban bien y podían ser publicados[56]. Con el informe de la Academia en la mano, el 10 de mayo el Consejo concedió la licencia de impresión a condición de que se empleara la versión de Gracián para el *Estratégico*.

Tal como se le había sugerido, Rejón buscó la traducción de Gracián por las principales librerías y bibliotecas públicas de la corte, pero no pudo encontrar ningún ejemplar, por lo que el 20 de mayo solicitó que se le devolviera su traducción y se le concediera la licencia. El 1 de junio el Consejo le contestó que continuara buscando. A la vuelta del verano, el 24 de septiembre, Rejón volvió a informar de que todos sus esfuerzos habían resultado baldíos y pidió licencia para imprimir su traducción. El Consejo envió el asunto al relator el 10 de octubre, sin que sepamos las gestiones que este hizo. El caso es que al final Rejón localizó un ejemplar de la traducción de Gracián en la Biblioteca Real, lo que probaría, en su opinión, la escasa circulación que había tenido el libro. En un tercer escrito del 10 de febrero de 1775 recuerda al Consejo que en ocasiones anteriores había concedido licencias de impresión de textos ya traducidos y pone el ejemplo de los *Comentarios* de Julio César. La comparación no es válida si tenemos en cuenta que estas traducciones eran directas del latín, mientras que la suya de Onasandro era indirecta a través del francés. Aun así, Rejón reiteró su solicitud de licencia de impresión. Su insistencia dio fruto, porque cuatro días después el Consejo se la concedió[57].

Mediado el año de 1788 Antonio Ranz Romanillos[58] solicitó licencia para imprimir el primer volumen de la traducción que había hecho de los discursos y cartas de Isócrates[59]. El 2 de junio el Consejo de Castilla envió el volumen a

---

56 En la edición definitiva solo apareció uno: «Tratado del modo de mandar a la tropa el exercicio y evoluciones, con un proyecto de establecimiento de una Escuela Militar para dicho fin» (pp. 135–174).

57 AHN Consejos 5536 exp. 35. El libro apareció en 1776 con el título *Instituciones militares de Onosandro, traducidas del griego al francés y de este al castellano; con un Discurso sobre el modo de mandar a la tropa las evoluciones, traducido también del francés por Don Antonio de Silva*, Madrid: en la Imprenta de Pedro Marín. Cf. Aguilar Piñal 1981–2001: t. VII, p. 77, n.º 461.

58 Fue bibliotecario de los Reales Estudios y miembro de diversas Academias (de Bellas Artes de San Fernando, de la Historia y de la Real Academia). Cf. Pérez Rioja 1962; Hernando 1975: 226–228; DBE s.v. Ranz Romanillos, Antonio [P. Hualde].

59 *Las oraciones y cartas del padre de la eloqüencia Isócrates, ahora nuevamente traducidas de su original griego e ilustradas con notas por Don Antonio Ranz Romanillos*, 3 vols., Madrid: en la Imprenta Real, 1789. Cf. Menéndez Pelayo 1952–53: vol. IV, pp. 129–131; Pérez-Rioja 1962: 169–173; Hernando 1975: 227–228; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VII, p. 43, n.º 217.

los Reales Estudios para su censura. El encargo recayó, una vez más, en Flórez Canseco. En esta ocasión, sin embargo, Canseco pidió que se le excusara de él (10 de junio). En una situación normal, dice, haría el informe como en otras ocasiones, pero ahora tenía quebrantada la salud y se limitaba a cumplir las tareas de la cátedra, y tenía la intención de abandonar Madrid en cuanto terminara el curso. Leer la traducción y cotejarla con el original le llevaría mucho tiempo y requeriría más salud y quietud de ánimo. Por todo ello, para evitar el perjuicio que podía ocasionar a Ranz el retraso de la censura, pidió al Consejo que lo exonerara de la labor y devolvió el ejemplar manuscrito. Sensible a los argumentos de salud, el Consejo ordenó al relator enviar el libro a otro censor.

El elegido fue José Rodríguez de Castro[60]. En su informe, del 19 de julio de 1788, alaba la utilidad de la obra de Isócrates y la fidelidad y el estilo del traductor. Como el libro no contiene nada contrario a la religión y a las buenas costumbres, aprueba su impresión. La licencia se concedió el 24 de julio. El segundo volumen se presentó ante el Consejo en febrero de 1789 y se remitió a la censura del mismo calificador el 21 de ese mes. Su dictamen es del 31 de marzo, quizás el último que redactó antes de morir el 29 de mayo. En él alaba nuevamente la fidelidad de la traducción, la oportunidad y erudición de las notas y la utilidad del libro. Dos días después el Consejo concedió la licencia (2 de abril). El tercer volumen fue enviado el 9 de septiembre a la censura de Jacinto Díaz de Miranda, que sugirió que se incluyera el texto griego para que los jóvenes aprendieran la lengua. Con todo, como los dos primeros volumenes habían salido sin él, dejaba en manos del Consejo la decisión. Este concedió la licencia del tercer volumen el 11 de diciembre, que salió, como los anteriores, sin el texto griego[61].

Entre 1804 y 1805 aparecieron los siete volúmenes de una obra, traducción del francés, que contiene extractos de las *Vidas* de Plutarco. Su traductor fue Ignacio García Malo, al que ya conocemos por su versión de la *Ilíada*[62]. El proceso administrativo de solicitud de las licencias empezó en diciembre de 1803 con la

[60] Fue bibliotecario segundo de la Biblioteca Real y colaboró con Iriarte en la redacción del *Catálogo* de manuscritos griegos. Fue miembro de diversos tribunales de oposiciones en los Reales Estudios y fue consultado en la polémica de las gramáticas. Cf. Hernando 1975: *passim* y DBE s.v. Rodríguez de Castro, José (M. Sánchez Mariana).

[61] AHN Consejos 5554 exp. 22.

[62] *El Plutarco de la juventud o compendio de la vidas de los hombres más grandes de todas las naciones, desde los tiempos más remotos hasta el siglo pasado. Obra elemental propia para elevar las almas de los jóvenes e inspirarles las virtudes más útiles a la sociedad, escrita en francés a la mitad del año 1803 por Pedro Blanchard, traducida al castellano por D. Ignacio García Malo*, 7 vols., Madrid: Imprenta de Aznar / Imprenta de la viuda de Barco, 1804–1805. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. IV, p. 134, n.os 910 y 911 (mss.) y p. 135, n.º 924 (impreso). Además de los extractos de Plutarco, incluye algunas biografías ajenas a él (e.g. de Confucio,

presentación ante el Consejo del primero de los volúmenes, y concluyó el 28 de febrero de 1805 con el pago de la carta de privilegio. Entre ambas fechas se sucedió un constante intercambio de papeles entre los censores y el Consejo y de resoluciones de este. Los informes fueron dobles, de José Gómez y Hermosilla, catedrático de retórica de los Reales Estudios[63], y del vicario Ezpeleta (cf. *supra*), en este caso, a través de personas de su confianza. En sus censuras se limitaron a constatar la ausencia de contenidos contrarios a la religión, buenas costumbres y regalías de la corona y a señalar la utilidad de la publicación por su lectura agradable e instructiva por los sanos ejemplos que contenía. Cuando ya habían aparecido los cinco primeros volúmenes y los dos últimos estaban en camino, García Malo presentó una solicitud de privilegio para evitar reimpresiones y así poder resarcirse de los gastos habidos. El Consejo se la dio el 16 de febrero de 1805 por un periodo de cinco años[64].

2. La polémica de las gramáticas

Capítulo aparte merecen las licencias de impresión de gramáticas de griego, por su relativa abundancia y, sobre todo, por el rigor de algunas de las calificaciones a las que dieron origen. Si las censuras de las traducciones son, como hemos podido comprobar, más bien de guante blanco, no puede decirse lo mismo de las publicaciones relacionadas con la enseñanza de la lengua griega, contra las que los censores dirigieron su artillería pesada. La escasez de métodos para el aprendizaje de la gramática griega se hizo notar al poco de la recuperación de los estudios helénicos en el reinado de Carlos III. En la década de 1770 se produjo una explosión de ediciones de gramáticas, favorecida por las reformas de Campomanes que impulsaron el estudio del griego[65]. La cuestión fue estudiada con detenimiento por C. Hernando, a cuyo trabajo me remito[66]. Aquí me limitaré a aportar algunas noticias nuevas sobre el proceso de edición de estas gramáticas, sacadas de los correspondientes expedientes de calificación y censura.

En 1774 el gaditano Juan Antonio González Cañaveras, reformador ilustrado en el campo de la pedagogía[67], solicitó licencia para la impresión de tres volúmenes: sendas ediciones del Nuevo Testamento en griego y latín y la *Gramática*

Mahoma, Belisario, Carlomagno, etc.). El original francés es: *Le Plutarque de la jeunesse ou Abrégé des vies des plus grands hommes de toutes les nátions, par Pierre Blanchard*, Paris: chez Le Prieur.

63 DBE s.v. Gómez y Hermosilla, José Mamerto [Ó. Martínez García].

64 AHN Consejos 5566 exp. 42.

65 L. Gil 1976: 52–59.

66 Hernando 1975: 113–160.

67 Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. IV, pp. 283–286; Fernández Fraile 2009.

de José Petisco, esta última, por ser la más breve y clara y por haberse hecho muy rara[68]. El Consejo envió los tres volúmenes a Juan Domingo Cativiela, catedrático de griego de los Reales Estudios[69], para su censura (8 de noviembre). Su dictamen, del 9 de enero de 1775, se centra sobre todo en el NT griego, aunque también dice algo de las otras dos obras. Dice Cativiela que el texto griego del NT es el mismo que el de la Biblia Regia de Arias Montano, si bien incorpora variantes de otros códices que demuestran la verdad de la Vulgata. En ello reside precisamente la utilidad del libro, en la refutación que hace de los códices interpolados empleados por algunos editores reformados. La edición original del NT griego que quería imprimir Cañaveras había aparecido en Maguncia en 1753 de mano del jesuita Hermann Goldhagen[70]. En el prólogo —sigue diciendo Cativiela— Goldhagen mencionaba la contribución a su edición de algunos autores españoles, como Pedro Fajardo, III marqués de los Vélez, que aportó variantes sacadas de dieciséis códices, de ellos, ocho escurialenses[71]. Tras el texto, Goldhagen incluyó una lista de los pasajes que los «herejes» (*acatholici nonnulli*) habían corrompido mediante adiciones o elisiones, a los que aplicó como antídoto las lecciones manuscritas que confirmaban el texto de la Vulgata (pp. 583–588). Cerraba la edición de Goldhagen un léxico greco-latino que incluía las raíces griegas de los principales vocablos del NT. En resumen, en opinión de Cativiela la obra era muy digna de impresión sin omitir nada. Tanto en este caso como en el del NT latino exhortaba a poner especial atención en la impresión, para ofrecer una obra de calidad. Por lo que respecta a la *Gramática* de Petisco[72], dice Cativiela que es concisa, pero metódica, y sugiere que para más utilidad se le añadan las conjugaciones de los verbos en -μι. El 17 de febrero de 1775 el Consejo aprobó la impresión de las tres obras, ordenando la corrección de la *Gramática* según las sugerencias de Cativiela y exhortando a hacer impresiones lo más pulcras posible[73]. No parece, sin embargo, que la impresión llegara a hacerse. La siguiente edición de la *Gramática* de Petisco es de 1794 y de los otros dos libros no tengo noticia de que llegaran a correrse de molde.

Apenas había pasado un año cuando Miguel Acero Aldovera, regente de

68 Sobre Petisco y sus publicaciones, cf. Hernando 1975: 118–121, 260–261; Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VI, pp. 389–390; DBE s.v. Petisco, José Miguel [A. Astorgano].
69 Sobre Cativiela, cf. Hernando 1975: 72–78.
70 *Ἡ καινὴ διαθήκη sive Novum D. N. J. C. Testamentum Graecum cum variantibus lectionibus quae demonstrant vulgatam latinam* [...] *cura et opera P. Hermanni Goldhagen*, Moguntiae: sumptibus Francisci Varrentrapp, 1753.
71 A su condición política y cortesana Fajardo unió también la de humanista, cf. DBE s.v. Fajardo y Córdoba, Pedro, marqués de Los Vélez (III) [V. Vázquez de Prada].
72 *Gramática griega compuesta por el P. Joseph Petisco de la Compañía de Jesús*, Villagarcía: en la imprenta del Seminario, 1758. Hay dos ediciones más, de 1759 y 1764.
73 AHN Consejos 5536 exp. 4.

la cátedra de griego de Alcalá[74], solicitó licencia para imprimir la *Gramática* que había compuesto[75]. Con la solicitud se conserva un escrito suyo del 16 de marzo en el que afirma que el plan de estudios de Alcalá había establecido la de Vergara como manual hasta que algún profesor redactara otra, y eso era lo que él había hecho para los oyentes de su cátedra. En opinión de algunos expertos que la habían visto, era muy útil para principiantes, mientras que la de Vergara, más extensa, lo era para los estudiantes avanzados. El 22 de marzo el Consejo envió el libro a la censura de Antonio Barrio. En su informe, del 3 de mayo, dice no haber hallado en el texto nada que impida su publicación, antes bien, le parece que puede ser de gran utilidad. Contiene los apartados necesarios para un primer aprendizaje de la gramática y el método expositivo es bien perceptible. No obstante, en el texto se han colado algunas erratas que Barrio señala: tiempos que faltan en las conjugaciones, como el optativo de la voz pasiva, o el futuro perfecto τετυψοίμην, etc. Recomienda que el autor repase esos descuidos antes de la impresión definitiva del volumen. El 16 de mayo el Consejo envió el informe a Acero para que corrigiera los errores. El 17 de julio Acero envió el texto por segunda vez. Un día después el Consejo lo remitió a Barrio, que elaboró un segundo informe en el que se limitó a constatar que se habían hecho las correcciones e, incluso, se habían añadido cosas omitidas por inadvertencia en la primera versión (10 de septiembre). El 13 de septiembre el Consejo dio la licencia de impresión.

Un año después, en 1776, Casimiro Flórez Canseco solicitó licencia de impresión de la edición que había preparado del *Sueño* de Luciano acompañado de un análisis gramatical[76]. El 17 de agosto el Consejo envió el libro a Cativiela, su superior inmediato en los Reales Estudios[77]. El informe de este, fechado el 11 de enero de 1777, es demoledor. Por su interés lo reproduzco íntegro:

---

[74] Natural de Salmerón (Guadalajara), tras concluir sus estudios de Teología y Artes en el Burgo de Osma, se instaló en Alcalá, en cuya Universidad hizo carrera docente. En 1772 ocupó la cátedra de lengua griega, que dejó en 1789 para pasar a la Facultad de Teología. Cf. Hernando 1972: 509–513.

[75] *Nuevo método para aprender fácilmente la lengua griega, compuesto por el P. Fr. Miguel Azero Aldovera, carmelita descalzo, catedrático de lengua griega en la Universidad de Alcalá de Henares*, parte I, Madrid: por D. Joachim Ibarra, 1776. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. I, p. 46, n.º 198. Solo llegó a publicarse la primera parte («Que contiene el modo de leer el griego y todo lo que pertenece a los rudimentos»). Sobre el contenido y distribución de la obra, cf. Hernando 1975: 127–130.

[76] Como luego veremos, en la edición definitiva se incorporó también la *Tabla de Cebes*: *El sueño de Luciano samosatense, que es la Vida de Luciano: y la Tabla de Cebes, philósopho thebano, en griego y español, ilustrado con notas y la análysis gramatical para provecho de los que se aplican a la lengua griega, por el lic. don Casimiro Flórez Canseco, cathedrático de lengua griega en los Reales Estudios de Madrid*, Madrid: por don Antonio de Sancha, 1778. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. III, p. 498, n.º 4101. Incluye el texto griego de ambas obras y la traducción en páginas enfrentadas. La de la *Tabla de Cebes* es la de Pedro Simón Abril publicada en 1587. Cuando Canseco solicitó la licencia en 1776 aún no era titular de la cátedra, a la que accedió en 1777 tras la muerte de Juan Domingo Cativiela.

[77] Cativiela y Canseco habían opositado en 1771 a la cátedra de griego, que ganó aquel, mientras que este se

He leído con atención la obra que V. A. se sirvió remitir a mi censura; su título es: *El sueño o la Vida de Luciano samosatense traducida originalmente del griego, ilustrada con la análysis o resolución gramática por el licenciado don Casimiro Flórez Canseco*.

Sobre este título se me ofrecen dos cosas. La primera es que no puedo persuadirme a que esa *Vida* aya sido traducida originalmente del griego mientras no me conste que este traductor aya hecho alguna otra versión de pieza semejante que no se halle ni en latín ni en romanze ni en francés ni en italiano. La segunda es que no sé con qué justicia se puede tener por ilustrada la *Vida* de Luciano por añadir a su versión la análysis o resolución gramática.

Si en francés tradujera el *Sueño de las calaveras* o la *Vida del gran tacaño* añadiendo a la versión de esos discursos las voces y la gramática que usó don Francisco de Quevedo en ellos, creo que ningún español ni francés tendría por ilustradas esas piezas por ese solo hecho. Pasor puso a las obras de Hesíodo su resolución gramatical mucho más exacta y más erudita que la de Canseco y, sin embargo, ni Pasor ni ningún otro creyó por eso ilustrado a Hesíodo[78].

Ilustrar una obra es glosarla con noticias oportunas para la mejor inteligencia de su asunto y sus principales circunstancias según uno y otro se trata en ella. Y para esto nada hace la gramática de las voces, a no ser que por medio de ella se explique algún enigma, algún mysterio o algunas phrases muy recónditas sin cuyo conocimiento no se pueda penetrar el asunto; pero nada de esto tenemos en nuestro caso.

Considerada la traducción de don Casimiro en quanto a la sustancia, tiene el mérito de explicar lo que quiso decir Luciano; en quanto al modo, tiene su más y su menos: a veces es feliz, a veces, servil y baja. No hallo aquí guardada aquella regla del arte hermenéutica que enseña que la versión deve ser igual en el estilo a la obra traducida. Para esto se requiere indispensablemente un conocimiento perfecto de ambas lenguas y de los estilos, cosa difícil de encontrarse en un sugeto respecto a la griega.

Faltan, pues, a esta traducción aquella sal, elegancia y fluidez nativa que tiene su original. Fuera de los modos de hablar impropios, abunda de las

quedaba con la pasantía, cf. Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 56–60; Hernando 1975: 66–72, y Gil-Hernando 1975.

[78] Se trata del léxico de Pasor que aparece en las pp. 420–537 de la edición patavina de Hesíodo: *Ἡσιόδου Ἀσκραίου τὰ εὑρισκόμενα, Ὀρφέως καὶ Πρόκλου φιλοσόφου ὕμνοι. Hesiodi Ascraei quae extant, Orphei et Procli philosophi hymni. Omnia ab Antonio Maria Salvini in Italam linguam translata, cum brevissimis annotationibus ex probatissimis auctoribus excerptis. Accedit Pasoris index vocabula singula Hesiodi complectens, accurante Antonio Zanolini* [...], Patavii: typis Seminarii, 1747. Dos motivos me llevan a pensar que este era el libro que Cativiela tenía en mente al hacer su informe: su querencia por las publicaciones del Seminario de Padua, como la *Gramática* que empleaba para enseñar en los Reales Estudios, y la conservación de un ejemplar del libro en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense procedente de la Universidad Central, a la que habría llegado desde los Reales Estudios.

oraciones que nuestros gramáticos llaman de *estando*, las quales, si son frequentes, hacen el estilo desayrado.

El texto griego es conforme al de la edición greco-latina que se hizo en Absterdan año de 1743 en tres tomos en 4.º[79]. De aquí tomó Canseco las cinco notitas que pone en su papel. Está la copia del griego tan correcta, que solo he hallado un defecto en el número o párrafo 4, en la línea 7.

Después de la versión y su texto está puesta la análysis gramatical por orden alphabético a manera de diccionario. Omite el espíritu en todas las dicciones que comienzan por vocal, y también el acento si corresponde a la inicial. No apruevo estas omisiones en un papel que parece escrive su autor para la instrucción de los que comienzan a exercitarse en la versión del griego, pues a estos se les deven presentar los vocablos con sus accidentes comunes según la orthographía. Pasor, sin embargo de que escrivió para más adelantados, no omitió nada de esto en su Lexicon sobre Hesíodo, a cuyo exemplo parece que don Casimiro ha formado el suyo sobre el *Sueño* de Luciano. Y por la razón que arriva expuse, los vocabularios griegos escritos indiferentemente para todos representan todas sus voces con todos sus ápices.

Fuera de los defectos generales de que acabo de hablar, he encontrado en este escrito ochenta y dos o ochenta y tres más. En la copia del texto de Luciano noté, como ya dixe, un solo defecto; aquí, más de ochenta: tanto va en el griego de copiar a hacer algo más que copiar. Parte de estos defectos son de pura omisión, pero en los más de ellos se peca contra el uso y contra las reglas, y a veces se hallan puestas unas vocales en vez de otras contra todo lo que piden la gramática y la orthographía. No he formado lista de estos defectos, pero enfrente de cada uno he puesto al margen una raya que sirva de guía al autor para su enmienda.

Concluyo esta censura con una reflexión. Tengo por cierto, como ya insinué antes, que don Casimiro ha trabajado este papel con el fin de que facilite la inteligencia del griego a los que comiencen a traducir, pues, a no ser así, ¿a qué propósito puede venir la resolución gramatical de un escrito en prosa? Si, pues, este ha sido su fin, este su intento, como parece evidente, me parece que vive engañado.

Bien notorio es aquel principio de los methodistas: *a facilioribus est incipiendum*. Valga, pues, la razón: el *Sueño* de Luciano ni es absolutamente fácil ni es la obra más fácil cotejándose con otras del mismo autor. Luego no se debe dar principio por él a la versión del griego.

Nuestro Francisco de Vergara en su méthodo no permite a los principiantes, entre las obras de Luciano, sino algunos diálogos fáciles y breves. La *Vida* o el *Sueño* de Luciano ni es diálogo ni escrito breve ni fácil en comparación

[79] *Λουκιανοῦ Σαμοσατέως ἅπαντα. Luciani Samosatensis opera, cum nova versione T. Hemsterhusii et Io. M. Gesneri, Graecis scholiis ac notis omnium proximae editionis commentatorum* [...] *aliisque ineditis, ac praecipue Mosis Solani et I. M. Gesneri, curavit notasque suas adjecit Ioannes Fredericus Reitzius*, 3 vols., Amstelodami: sumptibus Jacobi Wetstenii, 1743.

de otros, luego no es a propósito para los principiantes. Asimismo monseñor Rollin enseña en su méthodo que se dé principio a la versión del griego o por algunas fábulas de Ysopo o por el *Evangelio* de San Lucas y *Hechos de los apóstoles*, y que después de averse exercitado así los principiantes, traduzcan los *Diálogos* de Luciano, no todos, sino algunos, esto es, los más fáciles y puros[80]. Estos dos grandes maestros aconsejan el exercicio en las demás obras de Luciano a los que estén ya adelantados.

Si se me dijere que, así como Pasor hizo con utilidad de los que aprenden y aprovación de los sabios la resolución gramatical sobre las obras de Hesíodo, puede también Canseco hazer la suya sobre el *Sueño* de Luciano aunque ni Hesíodo ni el *Sueño* de Luciano no sean para principiantes, responderé que ai notable diferencia de obras a obras: los poemas de Hesíodo no se pueden entender sin el conocimiento de los dialectos, y este es el que allana Pasor a los que quieran comenzar a exercitarse en la versión de los poetas desde Hesíodo, como uno de los más antiguos. Mas para entender el *Sueño* de Luciano basta el dialecto común en el qual se supone ya necesariamente instruido el que ha trabajado en la versión de otros escritos. Lejos, pues, de aprovechar, la resolución gramatical daña en este caso, porque la demasiada facilidad que presenta al estudiante no da lugar a que empeñe las fuerzas de su entendimiento. Lo que conviene a los ya exercitados en la versión del griego no es la resolución gramatical, sino la explicación de las phrases e idiotismos de la lengua, y esta es la principalísima ocupación de los que se emplean en facilitar la inteligencia de los mejores escritores. Madrid y enero 11, de 1777. Don Juan Domingo de Cativiela y Fonz.

El dictamen no necesita glosa. Lo abre Cativiela con una insinuación maliciosa: que Canseco ha podido inspirarse en otras traducciones del texto de Luciano, al latín o a lenguas modernas. No le acaba de gustar la traducción, en ocasiones feliz, en otras, servil y ramplona, y siempre falta de elegancia y fluidez. Tampoco le gustan las deficiencias ortográficas del análisis gramatical, como la ausencia de espíritus y acentos en las vocales iniciales, sobre todo teniendo en cuenta que el libro está pensado para principiantes. Y así llega al punto principal de su crítica, la necesidad misma del análisis gramatical. Considera que el *Sueño* no es un texto adecuado para principiantes, sino que debe dejarse para estudiantes avanzados que no necesitan un análisis de la gramática, que se da por sabida. Si

[80] Se trata de Charles Rollin, latinista y helenista distinguido, rector de la Universidad de París (1694), que concentró su labor en torno a dos ejes, la enseñanza y la historia antigua. En su obra *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres par rapport à l'esprit et au cœur ou Traité des Études* (4 vols., Paris 1726–1728), en el vol. I, pp. 264–281 («De la méthode qu'il faut suivre pour enseigner la langue Grecque») desarrolla sus teorías sobre el método y los autores más adecuados para enseñar la lengua griega en los diversos niveles.

Pasor lo hizo con las obras de Hesíodo, fue por las variantes dialectales de su lengua, lo que no ocurre en el caso de Luciano[81].

Cativiela murió en 1777, ignoro cuánto tiempo después de redactar su informe. A comienzos de 1778 Canseco pidió al Consejo que le devolviera el original del *Sueño* porque quería añadirle algunas notas e incorporarle otros tratados. El 19 de febrero el Consejo se lo envió y Canseco le añadió la *Tabla de Cebes* en versión de Simón Abril[82]. El 6 de abril pidió la licencia de impresión para el nuevo volumen aumentado, que el Consejo envió al relator (7 de abril), y este, a Antonio Barrio para su calificación (23 de junio). Su dictamen, del 27 de septiembre, es escueto. Tras un breve resumen de ambas obras, dice que la traducción es cuidada, que los dos textos pueden ser útiles para los estudiantes de griego, en especial, las notas y el análisis gramatical para los principiantes, y que no contienen nada contrario a la religión, buenas costumbres y regalías de la corona, por lo que se manifiesta favorable a la concesión de la licencia. El 2 de octubre el Consejo la dio a condición de que se incluyeran los textos originales en griego, como así se hizo[83].

La áspera censura de Cativiela al libro de su colega nos da ocasión para adentrarnos en la «polémica de las gramáticas», en feliz expresión de C. Hernando[84]. Se había iniciado años antes con la edición de la *Gramática filosófica* de fray Bernardo de Zamora, catedrático de griego en Salamanca entre 1764 y 1785[85]. La obra adolece de improvisación, tiene aspecto de acopio desordenado de materiales de diversos orígenes («obra compuesta de centones», en palabras de Cativiela) y es oscura en la presentación de los preceptos gramaticales, expresados en «versos durísimos y obscurísimos» (Cativiela). Todo ello hizo que Cativiela se opusiera frontalmente a su empleo como libro de texto en los Reales Estudios, frente a la defensa que hizo de ella su director Manuel de Villafañe[86]. Para resolver el conflicto el Consejo de Castilla nombró una comisión de cinco expertos a la que se encargó examinar qué gramática era la más adecuada para la enseñanza de la lengua griega. Tres de ellos (Casimiro Ortega, Antonio Barrio

[81] La edición definitiva conservó el análisis de las voces contenidas en ambas obras, el *Sueño* y la *Tabla de Cebes*, presentadas por orden alfabético (pp. 109–237). Sí se pusieron espíritus y acentos en las vocales iniciales. Sobre las deficiencias acentuales de Canseco, cf. Gil-Hernando 1975: 91–92.

[82] Sobre la traducción de Simón Abril, la reedición de Canseco y la recepción general de esta obra en España, cf. Ruiz Gito 1993.

[83] AHN Consejos 5538 exp. 70.

[84] Hernando 1975: 72–78, 121–126, 405–418. Cf. también Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 57–59.

[85] *Gramática griega filosófica según el sistema del Brocense, con las principales reglas en verso castellano, escrita por el M. Fr. Bernardo Agustín de Zamora*, 1.ª ed., Madrid: Imprenta de Antonio Pérez Soto, 1771; 2.ª ed., Madrid: Imprenta de Sancha, 1796. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. VIII, pp. 518–519, n.os 3968–3969. Sobre el autor, cf. Hernando 1975: 56–58; DBE s.v. Zamora, Bernardo Agustín de [B. Velasco].

[86] Manuel de Villafañe fue el primer director de los Reales Estudios tras la expulsión de los jesuitas, entre 1770 y 1792, cf. Simón Díaz 1952–59: vol. II, pp. 26–27 y *passim*; Hernando 1975: *passim*, en especial 72–78.

y José Rodríguez de Castro), además del propio Cativiela, se inclinaron por la de Francisco de Vergara; Mayáns y Siscar, por la de Simón Abril, y solo Manuel Sanz de Casafonda apoyó la de Zamora. Pese a ello, esta contó con apoyos oficiales y a finales de siglo era el libro de texto en las universidades de Alcalá y Salamanca y en los Reales Estudios. Como ya he dicho antes, la polémica fue bien reconstruida por C. Hernando, por lo que me limito ahora a completarla con unas breves notas sobre el proceso de edición (1771) y reedición (1796).

La solicitud de licencia de impresión de la *Gramática* de Zamora llegó al Consejo de Castilla el 24 de abril de 1769[87]. La petición fue doble, para la *Gramática* y para un *Compendio* de ella. Este era un volumen breve que contenía los preceptos indispensables que los principiantes debían conocer antes de empezar la lectura de autores griegos. Casi un mes después, el 19 de mayo, el Consejo envió los dos libros a Antonio Barrio. Su censura, del 24 de julio, es detallada. Tras señalar, como era preceptivo, que no contenían materia contraria a la ortodoxia doctrinal político-religiosa, recalca su utilidad y recomienda su impresión. Dice que la *Gramática* es la más completa escrita en castellano, porque además de la etimología (i.e. morfología) y sintaxis, incluye sendos apartados de ortografía y prosodia, ausentes de otras. Además explica por extenso los significados y construcciones de las preposiciones y las variantes dialectales. Para ello se ha valido de las mejores gramáticas existentes, como la de Lancelot o Port Royal[88]. La formulación versificada de los preceptos gramaticales hace más recomendables ambas obras, porque los niños las memorizarán mejor. No se olvida Barrio de apuntar en el debe de la obra varios errores, de los que menciono alguno. El pronombre griego σύ no tiene vocativo en ninguno de los tres números, en su lugar se empleaban expresiones como ὦ οὗτος. Ἤγαγον no es el aoristo de ἄγνυμι, sino de ἄγω. Τέτραμμαι no es el perfecto pasivo de τρέφω, sino de τρέπω. Al igual que Simón Abril en su *Gramática*, se inclina por el empleo de «apóstrofo» para el ápice que nota la elisión, no de «apóstrofe», que es figura retórica. Sorprende tanta loa de Barrio cuando apenas dos años y medio después se inclinó por la *Gramática* de Vergara[89], por encima de las de Zamora o Padua[90], en el contencioso que enfrentó a Cativiela y Villafañe. Es cierto que firmó ese segundo informe mancomunadamente con José Rodríguez de Castro, por lo que no podemos saber hasta qué punto recogía su sentir[91]. Barrio envió al Consejo su dictamen el 25 de julio y el 14 de agosto se concedió

[87] AHN Consejos 5530 exp. 36.
[88] *Nouvelle méthode pour apprendre facilement la langue greque*, Paris: Imprimerie d'Antoine Vitré, 1655.
[89] *Francisci Vergarae De Graecae linguae grammatica libri quinque*, Compluti: apud Michaelem de Eguia, 1537.
[90] El texto de la *Gramática de Padua* conoció múltiples reimpresiones. Cito la de 1751: *Compendiaria Graecae Grammatices institutio in usum Seminarii Patavini*, Patavii: typis Seminarii.
[91] Cf. Hernando 1975: 415–416.

la licencia de impresión. El Consejo ordenó remitir al autor, *suppresso nomine*, el informe de Barrio para que incorporara las sugerencias y correcciones que le había hecho si lo consideraba oportuno.

Pasados quince años, en 1785 el impresor de corte Joaquín Ibarra[92] pidió licencia para reimprimir la *Gramática*[93]. El 11 de marzo el Consejo pidió a Canseco que hiciera la censura, que tuvo lista un mes después (12 de abril). Canseco había sido discípulo de Zamora en Salamanca, por lo que no cabía esperar de él una oposición frontal como la de Cativiela. Abre su dictamen diciendo que la *Gramática* ha circulado con aceptación desde su aparición en 1771 y que fue adoptada en los Reales Estudios por ser la más metódica y completa de cuantas se habían publicado en castellano. Por todo ello anuncia que su censura va a ser breve, limitándose a señalar las innovaciones y variantes de la nueva edición. Canseco no alude directamente a la «polémica de las gramáticas» de los años 1771–1773, pero la deja entrever con estas palabras:

> Comprende esta *Gramática* las principales reglas en verso, que explica a mayor abundamiento en prosa, y las ilustra y declara con exemplos oportunos para su mayor inteligencia. Pero por quanto a ciertos censuradores nimios les parecía que había bastante dureza y poca claridad en algunos de los versos que sirven de reglas, por complacer a estos ha procurado el autor no solo mejorarlos y rectificarlos, sino también formarlos enteramente de nuevo en aquella parte de su *Gramática* que más lo necesitaba: como se ve en todo lo que sirve como de preámbulo a la declinación, en donde ha mejorado la versificación y se ha extendido a dar ciertas reglas que, aunque puedan parecer menudencias, no por eso dexan de ser indispensables y de mucha utilidad a los que se aplican al estudio del griego. La misma rectificación y mejora de versos observo que se ha hecho en todas aquellas reglas que tratan de la contracción de nombres y verbos, letra característica, formación de tiempos, aumentos y, finalmente, de todo aquello que se comprende baxo el nombre de rudimentos de la lengua griega, que es puntualmente aquella parte de esta obra en donde los genios delicados echaban de ver alguna dureza en la versificación.

No parece arriesgado afirmar que apelativos como «censuradores nimios» y «genios delicados» estaban pensados, entre otros, para su predecesor en la cátedra Juan Domingo Cativiela. Por lo que respecta a la sintaxis, sigue diciendo Canseco, el autor ha mejorado algunas reglas, haciéndolas más breves y comprensibles. En las demás partes de la obra no ha habido cambios porque no eran necesarios.

---

[92] DBE s.v. Ibarra Marín, Joaquín [S. Martínez Iglesias].
[93] AHN Consejos 5551 exp. 25.

En resumen, concluye, el libro es un buen método para el estudio de la lengua griega, sin equivalente en castellano. Visto el informe, el 14 de abril el Consejo concedió la licencia de reimpresión. El libro, sin embargo, aún tardó diez años en salir. No tengo noticia sobre las causas de la dilación, pero parece probable que la muerte de Ibarra el 13 de noviembre de ese año tuviera algo que ver. En 1795 fue otro librero, Gabriel de Sancha, heredero de Antonio de Sancha[94], quien pidió licencia para reimprimir el libro. Se le concedió el 10 de noviembre a condición de que hiciera la reimpresión en un plazo no superior a cuatro meses[95].

Si Canseco fue suave en la calificación de la *Gramática* de su maestro Zamora, no lo fue tanto en la de las *Instituciones de la lengua griega* del franciscano tercero Sebastián Sánchez, residente en el convento de Granada[96]. Solicitó la licencia en su nombre Domingo González, al que Sánchez había dado un poder fechado el 6 de septiembre de 1783. Adjuntó a la petición la aprobación de la obra firmada por el vicecomisario general de la Orden de franciscanos terceros, fray José Antonio Salina (10 de julio). El libro había sido concebido para su uso en las escuelas de franciscanos terceros de Andalucía. El 23 de septiembre el Consejo lo remitió a los Reales Estudios, en donde Canseco se hizo cargo de su censura.

Canseco tuvo listo su dictamen, inmisericorde, el 12 de diciembre. No perdona ni el prólogo de la obra, en el que, para justificar su labor, el autor pasaba revista crítica a gramáticas anteriores. Las mejores —decía—, como las de Vergara y Simón Abril, se habían hecho raras. Otras, como las de Sánchez de las Brozas y Juan Núñez, eran tan sucintas, que no servían para adquirir una leve pátina de lengua griega. Otras se le antojaban confusas e interminables en sus preceptos. Otras eran muy buenas, pero estaban escritas en francés, en alusión probable a la de Lancelot. Finalmente otras, como las de Clenardo[97] y Castillo[98], aunque muy comunes, le parecían a Sánchez oscuras e incompletas. En su informe Canseco manifiesta su intención de pasar por alto estas observaciones

[94] Sobre Sancha, cf. DBE Sancha Viejo, Antonio de [S. Martínez Iglesias].

[95] AHN Consejos 5560 exp. 135.

[96] AHN Consejos 5547 exp. 92. Cf. Aguilar Piñal 1981–2001: t. VII, p. 514, n.º 3587. Aguilar menciona este expediente del AHN, pero ningún ejemplar de la obra impresa, y sugiere que no vio la luz.

[97] Nicolaes Cleynaerts (1495–1542) fue un humanista flamenco formado en Lovaina y Paris que viajó por distintos lugares de la Península Ibérica (Salamanca, Lisboa, Braga, Granada). Es autor de unas *Institutiones in linguam Graecam* (1530) y unas *Meditationes Graecanicae* (1531), que fueron editadas conjuntamente en numerosas ocasiones con aportaciones de otros estudiosos. Cito la edición de 1557: *Institutiones ac meditationes in Graecam linguam N. Clenardo authore, cum scholiis et praxi P. Antesignani Rapistagnensis*, Lugduni: apud Matthiam Bonhomme.

[98] *Γραμματικὴ τῆς γλώσσης Ἑλληνικῆς ἐν τῇ διαλέκτῳ Ἰβηρικῇ* [...] *Grammatica de la lengua griega en idioma español, por el R. P. F. Martín del Castillo* [...], León de Francia: a costa de Florián Anisson, mercader de libros en Madrid, 1678. Sobre su autor, cf. DBE s.v. Castillo, Martín del [P. Areal].

aunque no las considere del todo justificadas, en especial, las dirigidas contra las gramáticas del Brocense o Núñez, que no le parecen tan parcas. Volviendo la crítica contra su autor, dice que a las *Instituciones* les faltan algunos preceptos necesarios, mientras que se extiende en otros innecesarios para los alumnos de iniciación. Desde el comienzo de su informe avisa de que la gramática ofrece mucha materia al censor, por lo que necesariamente debe ser largo. Vistas en conjunto, las críticas de Canseco se centran en especial en la versificación de los preceptos. Sin la posibilidad de cotejar sus observaciones con la versión original, que no se corrió de molde, se hace difícil valorar en su justa medida la censura, si bien no puede negarse que es sustancial. Veamos algunos puntos.

Canseco señala la vacilación del autor en el valor que da a la *eta* en época antigua, porque además del valor consonántico aspirado parece asignarle también valor vocálico. Critica algunas imprecisiones sobre el apóstrofo, así como la distinción, en la morfología, entre sustantivos parisílabos e imparisílabos y las reglas que da para la formación de algunos casos. En un momento del informe, cansado de señalar errores, da rienda suelta a su decepción y dice: «Vuelva el autor a leer el Lanceloto o qualquier gramática y verá que hay tanto que enmendar, que es menester volverlo hacer de nuevo». Y más adelante: «El que se mete a maestro tiene obligación a hablar con más propiedad, corrección y exactitud». Canseco avisa de que la regla de formación de comparativos y superlativos es muy defectuosa, y sobre la formación de aumentativos, diminutivos, posesivos y denominativos recomienda al autor «desengañarse volviendo a leer el Lanceloto, de donde parece ha copiado esta doctrina».

En el campo de la gramática verbal critica que Sánchez considere el participio como modo cuando nadie lo había hecho antes, cosa que hoy le disculparíamos. Le reprocha también la terminología confusa, cambiante, para designar el tiempo verbal de futuro. En este campo le echa en cara que diga que el futuro de los verbos en labial es en -ψω salvo algunas excepciones de las que anuncia que luego hablará. Pero como finalmente no lo hace, la norma general queda confusa, cuando todos los verbos en labial, dice, hacen el futuro en -ψω sin excepción. Y añade: «al censor le parece que es menester estar dormido o ponerse muy de propósito a decir dislates para coacervar tantos en tan pocas líneas». Mas dejemos la palabra al propio Canseco:

> ¿Y es posible que escriba así quien pretende ilustrar a la nación en el siglo décimo octavo movido de la escasez de libros buenos en esta rama de la literatura, quien desde la portada de su obra, con letras grandes y abultadas, no duda asegurarnos haber tratado este asunto con novedad, ΟΥ ΚΑΙΝΑ, ΑΛΛΑ ΚΑΙΝΩΣ, *non nova, sed noviter*? ¿Qué dirían de nosotros las naciones

> cultas al ver este librejo informe e inútil que pondera en su prólogo tan altamente la falta de gramáticos griegos españoles? Que en el siglo décimo séptimo solo halló un Castillo confuso, como él dice, y defectuoso. Que en el décimo octavo no parece que ha encontrado ninguno libre de aquellos defectos imaginarios de que tanto se lamenta en su prólogo. Nuestro siglo es acreedor a que se le haga más honor. En nuestros días se han publicado dos gramáticas griegas que son muy comunes, pues la una se reimprimió en 1764 y la otra se publicó por primera vez en 1771[99]. Ambas tienen mérito y no se puede negar a sus autores sin injusticia que entendían bien lo que trataban, y de seguro no hay en ellas tantos defectos como en una sola plana de la obra que se censura. Así que no hay para qué ponderar tanto nuestra necesidad y hacernos parecer más ignorantes de lo que somos.

Con orgullo patrio, Canseco reivindica a sus colegas helenistas contemporáneos y afea a Sánchez su empeño de hacer *tabula rasa* de todo lo anterior. En definitiva, la gramática necesita una revisión profunda y numerosas correcciones, casi una reescritura. Pero escuchemos de nuevo a Canseco:

> Si el autor vuelve a leer su obra con atento discernimiento, hallará ser esta (sc. los muchos defectos que tiene) una verdad incontestable, hallará que lo que está ya enseñado por otros con toda claridad, lo confunde, lo trastorna y lo embrolla [...] quedando algunos (sc. versos) tan obscuros e imperceptibles que *Oedipo coniectore opus est* (Plaut. *Poen.* 443–444).

La censura fue tan dura, que el Consejo decidió remitir una copia al autor. El expediente no incluye las alegaciones que hizo Sánchez en su defensa, pero por la respuesta de Canseco a estas (30 de abril) podemos formarnos una idea. Sánchez aceptaba haber cometido errores, pero en su defensa aducía «que todo lo demás en lo que el censor repara y tanto decanta no son más que unos leves descuidos, un yerro de pluma, una ligera equivocación, que con facilidad se remedian al tiempo de la impresión o en la fe de erratas» (*sic* Canseco). El autor confesaba su perplejidad por la aspereza de la crítica, y «que no acierta a resolver si en mi censura (sc. de Canseco) ha tenido más parte el celo que la envidia». La confesión de errores —sigue diciendo Canseco— prueba la razón que le asistía al hacer las críticas, que hizo movido por el deseo de enmendar los errores. Por lo demás, renuncia a refutar las alegaciones de Sánchez y a rebatir los puntos en los que había rechazado su dictamen, por ser cuestiones menores y para no alargar el proceso. Se conforma con que Sánchez haya reconocido la mayoría de los errores que le había señalado y se haya comprometido a corregirlos. Por

[99] Se refiere a las *Gramáticas* de Petisco (reimpr. 1764) y de Bernardo de Zamora (1771), cf. *supra*.

lo demás, sigue diciendo, el contenido de la obra es ortodoxo, por lo que estima que se puede conceder la licencia. El Consejo se la dio el 5 de mayo, con la condición expresa de que la impresión se hiciera en Madrid y a satisfacción del censor.

Las censuras vistas hasta ahora ponen de manifiesto la importancia que se dio a la metodología de la enseñanza de la lengua griega en las décadas finales del siglo XVIII. En este terreno, la controversia más destacada fue, sin duda, la provocada por la edición en 1789 y 1790 de los dos volúmenes de la *Gramática* de fray Juan de Cuenca[100], que le enfrentó a Casimiro Flórez Canseco, autor de una crítica feroz del primero de ellos[101]. El trasfondo político de la diatriba, el contenido de la *Carta de Antheo Mantuano* (pseudónimo de Flórez Canseco) y el tratamiento que dio la Academia de la Historia al asunto fueron objeto de estudio pormenorizado por parte de C. Hernando y L. Gil, a cuyos trabajos me remito[102]. Al material utilizado por ellos quiero añadir el voluminoso expediente (183 folios) custodiado en el AHN sobre la publicación fraudulenta de la *Carta*[103]. El 29 de marzo de 1791 el Consejo ordenó su embargo tras la denuncia hecha por Cuenca de que había salido sin aprobación previa. En cumplimiento de la orden, el juez de imprentas incoó un expediente informativo sobre ambas obras, la *Gramática* y la *Carta*. En él se conservan informes de los dos autores, las alegaciones que hizo Juan de Cuenca a las críticas de Canseco, la respuesta de este y los informes hechos por los censores nombrados por el juez para entender en el asunto. Se conserva, además, el ejemplar manuscrito de la *Carta* que Canseco presentó al Consejo para su censura, rubricado por la escribanía de Cámara de Gobierno, y un ejemplar impreso de la obra. Finalmente, se conservan también los expedientes de licencia de impresión de la *Gramática* y de su adopción como texto oficial de las universidades y Estudios generales de los reinos a petición de su autor. Son estos últimos los que voy a emplear aquí para aportar nuevas noticias y dejo para otros investigadores el análisis detallado del expediente de información abierto por el juez. Tan solo adelanto su resultado: los especialistas nombrados para estudiar el caso dieron finalmente la razón a Canseco y se permitió la libre circulación de la *Carta*. Pero remontémonos a los inicios y sigamos el proceso de impresión de la *Gramática*.

---

[100] *Gramática de la lengua griega. Su autor, el M. fray Juan de Cuenca, del Orden de San Gerónimo, académico de la Real Academia de la Historia y de la de Bellas Letras de Sevilla, comisario y revisor de libros por el Santo Oficio*, 2 vols., Madrid: por don Antonio de Sancha, 1789 y 1790. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. II, pp. 713–714, n.º 5797.

[101] *Carta de Antheo Mantuano al maestro fr. Juan de Cuenca, del Orden de S. Gerónimo, etc., etc., etc., en que se hacen ver algunos de los innumerables errores que contiene su primer tomo de Gramática griega*, Madrid: en la Imprenta Real, 1791. Cf. Aguilar-Piñal 1981–2001: t. III, p. 498, n.º 4103.

[102] Hernando 1975: 133–149; L. Gil 1976: 101–106 y 109–119.

[103] AHN Consejos 5557 exp. 104.

La solicitud de licencia del primer volumen se presentó en diciembre de 1788[104]. El 23 de ese mes el Consejo remitió el ejemplar a los censores Jacinto Díaz de Miranda y José de Castro. Solo hemos conservado el informe de este, fechado el 10 de enero de 1789. En él dice que las reglas de la *Gramática* se han sacado de los autores griegos que han tratado de la materia. En su opinión, el libro será útil si se observa en él un estilo uniforme, lo que podría lograrse introduciendo en el proceso de impresión algunos cambios. Así, en un informe globalmente positivo Castro desliza con habilidad una insinuación de falta de método y uniformidad. Es posible que los apoyos que Cuenca tenía en las altas esferas del gobierno —Campomanes— refrenaran su franqueza. El caso es que el Consejo concedió la licencia el 13 de enero: el proceso de calificación y censura apenas duró tres semanas, tiempo inusitado en otros casos.

Año y medio después de la presentación del primer volumen, el 6 de julio de 1790 Cuenca ya tenía listo el segundo. En un escrito al Consejo de esa fecha afirma que su *Gramática*, por su extensión y por estar escrita en castellano, puede ser útil para las universidades y Estudios generales, tanto para los maestros como para los alumnos. Las gramáticas al uso, dice, son breves e incompletas, por lo que convendría sustituirlas por la suya. Termina su carta con una petición dirigida al rey: que el Consejo, si lo estima conveniente, dé orden a las universidades y Estudios para que adopten su texto. Se pidió dictamen a la Academia de la Historia. Los relatores encargados de hacer el informe sobre el segundo volumen dieron el visto bueno a la edición, pero se mostraron contrarios a su adopción como texto oficial en los estudios de gramática griega. La decisión se postergó unos días, hasta que en la junta celebrada el 6 de diciembre de ese año se llegó a una solución de compromiso[105]. Oído el juicio de los censores y tras el debate pertinente, se acordó contestar al Consejo que la *Gramática* de Cuenca era la más extensa y completa de las escritas en castellano y que podría recomendarse a las universidades. Aconsejaron, no obstante, que su autor añadiera una breve instrucción, a modo de prólogo, advirtiendo lo que debía enseñarse a los principiantes y lo que debía reservarse para niveles más avanzados de aprendizaje. La Academia advertía, además, de que la adopción de la *Gramática* como texto oficial no debía suponer la exclusión de otras más claras, metódicas y adecuadas a la capacidad de los jóvenes que pudieran aparecer en el futuro. Como Castro año y medio antes, insinuaba con medias tintas (*intelligenti pauca*)

[104] El volumen estaba listo casi tres años antes. El 28 de julio de 1786 Cuenca entregó el manuscrito a la Academia de la Historia para su examen. El informe favorable de esta tiene fecha de ese mismo día. Cf. L. Gil 1976: 101, n. 25.

[105] L. Gil (1976: 107–109), que manejó documentación del archivo de la Academia, fechó la junta el 26 de noviembre. No puede descartarse que se celebraran dos y que el informe se tratara en ambas.

algunos aspectos controvertidos de la obra. Siguiendo su recomendación, el 10 de diciembre el Consejo decidió redactar una certificación y una orden para que las universidades y Estudios adoptaran el texto.

El certificado tiene fecha del 21 de marzo de 1791. En él se recomienda a todas las universidades el libro de Cuenca con las condiciones establecidas por la Academia: la adición de unas intrucciones de uso y que el texto no fuera impedimento para la adopción de otros más claros y metódicos que pudieran aparecer en el futuro. La orden dirigida a las universidades es del 17 de marzo. En las semanas siguientes los diversos centros fueron contestando y comunicando que habían leído o se disponían a leer la orden ante sus claustros y a cumplirla. Se conservan las respuestas de los Estudios generales de Sigüenza, Oviedo, Palma de Mallorca, Burgo de Osma, Ávila, Oñate, Granada, Baeza, Almagro, Zaragoza, Toledo, Orihuela y Valladolid. Sabemos que la orden se leyó en el claustro de la Universidad de Alcalá el 20 de mayo[106]. Ese mismo año, probablemente como reacción a la imposición de un texto plagado de errores e imprecisiones, Canseco se atrevió a decir bajo pseudónimo lo que otros relatores habían callado, y dio a las prensas su *Carta*, en la que hace críticas incisivas y sarcásticas, pero bien motivadas, al volumen primero de la obra. La denuncia que Cuenca presentó contra la *Carta* por publicación fraudulenta logró imponer un embargo temporal, pero finalmente la razón académica prevaleció frente a los apoyos políticos y la *Carta* obtuvo licencia de libre circulación y distribución.

A modo de inventario, para completar esta panorámica general de las gramáticas griegas presentadas ante el Consejo de Castilla para su censura previa, quiero mencionar la que entregó en 1830 el coronel de ingenieros José María Román, escrita en los ratos que le dejaban libres sus obligaciones de armas. Su fecha excede el marco temporal que me he fijado para este trabajo, así que no entro en el detalle del expediente[107].

---

[106] Hernando 1975: 136.

[107] AHN Consejos 5570 exp. 104. El original de la *Gramática* presentado para censura se conserva en AHN Consejos 5790 exp. 1.

Abreviaturas

ACA	Archivo de la Corona de Aragón
ACPF	Archivio della Congregazione di *Propaganda Fide*; SC: Scritture riferite nei Congressi
AGI	Archivo General de Indias
AGS	Archivo General de Simancas; E1697: Sección de Estado, legajo 1697; SP leg. 9: Sección de Secretarías Provinciales, legajo 9; SP lib. 942: idem, libro 942
AHN	Archivo Histórico Nacional; Inq.: Sección de Inquisición
ASVat	Archivio Segreto Vaticano
BNE	Biblioteca Nacional de España
RAH	Real Academia de la Historia
exp.	expediente
f(s).	folio(s)
leg(s).	legajo(s)
lib(s).	libro(s)
reg.	registro
s.a.	*sine anno*
s.d.	*sine die*

Bibliografía

AG: *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, ed. J. Gill, Romae: PIO, 1953–64 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, series B, vol. 5, pars I: Res Ferrarae gestae; pars II: Res Florentiae gestae; pars III: Appendix].

Aguilar Piñal, F. (1968), «La Real Academia latina matritense en los planes de la Ilustración», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* 3, 183–217.

Aguilar Piñal, F. (1981–2001), *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, 10 vols., Madrid: CSIC.

Albisson, M. (2020), «Inquisition et marché du livre: le contrôle des bibliothèques et des librairies dans l'Espagne», en: I. Mendes dos Santos-I. Almeida (eds.), *Republica das Letras. Bibliotecas e viajantes*, Centre de recherches sur les pays lusophones-Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, pp. 147–168.

Allatius, L. (1638), *De aetate et instertitiis in collatione ordinum etiam apud Graecos servandis*, Romae: Mascardus.

Allatius, L. (1648), *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae.

Andrés, G. de (1970), «Los códices griegos de Francisco de Accidas en El Escorial», *Scriptorium* 24, 339–342.

Andrés, G. de (1988), «El proceso inquisitorial de Miguel Rizo en Toledo en 1582 y la intervención del Greco», *Anales Toledanos* 25, 167–192.

Bacquencourt, M. de-Grandchamp, P. (1938), *Documents divers concernant Don Philippe d'Afrique, prince tunisien deux foi renégat (1646–1686)*, Tunis.

Bain, D. (1994), «Γαϊτάνιον, Γαϊτάνι(ν) and the passage in the *Cyranides*», *Philologus* 138, 144–148.

Bartl, P. (1974), *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich*, Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Bataillon, M. (1966²), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires: FCE.

Batiffol, P. (1889), «La Vaticane depuis Paul III», *Revue des questions historiques* 45, 177–218.

Bennassar, B. (1981), *La Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona: Crítica.

Bennassar, B. y L. (1989), *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid: Nerea [orig. francés Paris: Perrin, 1989].

Bonnery, M. (2003), «Un homme entre deux mondes: la vie mouvementée de Don Philippe d'Afrique, prince de Tunis (1627–1686)», *Tiempos modernos*, vol. 3, núm. 8.

Borgia, N. (1935, 1942), *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria, secoli XVI–XVIII*, (I) Roma: Istituto per l'Europa Orientale; (II) Roma: Reale Accademia d'Italia (= *Studi albanesi* 2 [1932] 147–180; 3–4 [1933–34] 164–210; 5–6 [1935–36] 61–168).

Brogini, A. (2017), «Renegades and the Roman Inquisition of Malta, 16th-17th centuries», in: M. A. Cunningham-K. Cassar-G. Vella (dirs.), *The Roman Inquisition in Malta and elsewhere*, Malta: Heritage Malta, pp. 178–189.

Camamis, G. (1997), *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid: Gredos.

Campo, E. del (1961–63), «Villegas es el padre de la Anacreóntica española», *Berceo* 59, 193–205; 60, 349–362; 61, 489–500; 63, 189–20; 65, 359–370; 68, 239–256.

Canart, P. (1979), *Les Vaticani Graeci 1487–1962*, Città del Vaticano (ST 284).

Canosa, R. (1992), *Storia dell'Inquisizione spagnola in Italia*, Roma: Sapere 2000.

Canosa, R.-Colonnello, I. (1989), *Storia della Inquisizione di Sicilia dal 1600 al 1720*, Palermo: Sellerio editore.

Cañigral, L. de (1998), «Inexistencia de la edición "1766" de la *Gramática griega* de Pedro Antonio Fuentes», en: L. Gil-M. Martínez Pastor-R. M.ª Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta*, Madrid: UCM, pp. 721–726.

Carnes García, E. (2007), *La Academia latina matritense y sus proyectos de reforma de la enseñanza en la España de la Ilustración*, tesis doc. inédita, UNED.

Caro Baroja, J. (1968), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Alianza.

Castro 1631–51: *R. P. Ferdinandi de Castro Palao Legionensis Societatis Iesu* [...] *Operis moralis de virtutibus et vitiis contrariis* [...] *partes I–VII*, Lugduni 1631–51.

Chiocchetta, P. (1972), «La S. Congregazione e gli Italo-Greci in Italia», en: J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol.1/2: 1622–1700, Rom-Freiburg-Wien: Herder, pp. 3–25.

Contreras, J. (1997), *Historia de la Inquisición española (1478–1834)*, Madrid: Arco Libros.

Contreras, J.-Henningsen, G. (1986), «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540–1700): analysis of a historical data bank», en: G. Henningsen-J. Tedeschi (eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, IL: Northern Illinois UP, pp. 100–129.

Costantini, G. (2007), *Cenni della vita e delle opere di P. Giorgio Guzzeta*, Palermo [extracto de G. Costantini, *Studi storici*, Palermo 2000, pp. 121–166].

D'Angelo, G.-Manali, P. (2009²), *Vita di Padre Giorgio Guzzeta*, Caltanissetta: S. Sciascia.

DACL: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris: Letouzey et Ané, 1905–.

DBBHE: *Diccionario biográfico y bibliográfico del humanismo español (siglos XV–XVII)*, J. F. Domínguez (ed.), Madrid: Ed. Clásicas, 2012.

DBE-e: *Diccionario Biográfico Español* electrónico, Real Academia de la Historia. ‹http://dbe.rah.es›.
DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*. ‹http://www.treccani.it/biografico/index.html›.
Dedieu, J.-P. (1989), *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède (XVIe–XVIIIe siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez.
Dedieu, J.-P. (1990), *La Inquisición*, Bilbao: Desclée de Brouwer (orig. francés, Paris 1987).
DHGE: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 31 vols., Paris: Letouzey et Ané-Turnhout: Brepols, 1912–2015.
Diana 1638: *R. P. D. Antonini Diana Panormitani clerici regularis* [...] *et Sancti Officii regni Siciliae consultoris Resolutionum Moralium pars quarta*, Lugduni: sumptibus Gabr. Boissat et soc., M.DC.XXXVIII.
Díaz-Mas, P. (2017), «El impresor Martín Nucio, el *Cancionero de romances de 1550* y los lectores españoles en Amberes», en: *Cancionero de romances en que están recopilados la mayor parte de los romances castellanos que hasta agora se han compuesto*, ed. anastática, México: Frente de afirmación hispanista, pp. 13–56.
Díaz Moreno, F. (2009), «Un original de imprenta del siglo XVI: el *De re militari* de Diego Gracián de Alderete», *Pecia Complutense* 3: 5, 6–12.
DSp.: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris: Beauchesne, 1937–.
DTC: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1899–1950.
Dufour, G. (1988), «Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 10, 11–21.
Duque de Estrada, M.ª D.-Alós, F. de (1998–99), «Los Espriella del concejo asturiano de Llanes», *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía* 5, 7–64.
Eimerich, N.-Peña, F. (1983), *El manual de los inquisidores*, introd. y notas de L. Sala-Molins, Madrid: Muchnik.
Enepekides, P. K. (1960), «Das Wiener Testament des Andreas Palaiologos vom 7. April 1502», *Akten des XI. Inter. Byzantinisten-Kongresses 1958*, München, pp. 138–143.
Escudero, J. A. (2005), «La introducción de la Inquisición en España», en: Idem, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid: Marcial Pons, pp. 77–126.
Escudero, J. A. (2015), «Fernando el Católico y la introducción de la Inquisición», *Revista de la Inquisición* 19, 11–24.
Escudero, J. A. (2021), «Problemas en los procesos de creación y supresión de la Inquisición española: bulas y decretos», *Revista de la Inquisición* 25, 13–53.
Eubel, C.-Gauchat, P. (1913–2002), *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, Monasterii: sumptibus et typis librariae Regensbergianae.
Eymeric-Peña 1578: *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praed. cum commentariis Francisci Pegnae Sacrae Theologiae et Juris utriusque doctoris*, Romae: in aedibus Populi Romani, M.D.LXXVIII.
Fedalto, G. (1988), *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I–II, Padova: Edizioni Messaggero.

Fernández Fraile, M.ª E. (2009), «Juan Antonio González Cañaveras y la enseñanza de lenguas en el siglo xviii», *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* 42. DOI: ‹https://doi.org/10.4000/dhfles.705›.

Filesi, T. (1970), «Un principe tunisino tra islam e cristanesimo (1646–1686)», *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 25: 1, 25–48.

Floristán, J. M. (1988), *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas*, 2 vols., León: Universidad.

Floristán, J. M. (1994), «Felipe II y la empresa de Grecia tras Lepanto (1571–1578)», *Erytheia* 15, 155–190.

Floristán, J. M. (1996), «Anecdota Vaticana quaedam ad historiam Graecam saec. xvi–xvii illustrandam», *Erytheia* 17, 189–226 [*Addenda* en *Erytheia* 18 (1997) 93–94].

Floristán, J. M. (2000), «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», *Erytheia* 21, 167–210.

Floristán, J. M. (2005), «(Arz)obispos griegos en Roma y España (1596–1602)», *Erytheia* 26, 187–212.

Floristán, J. M. (2007), «Basilios ortodoxos y política mediterránea de España», *Erytheia* 28, 139–196.

Floristán, J. M. (2013a), «Privilegio de nobleza otorgado a Manuel Accidas por Felipe II de España (4.vi.1574)», en: *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, a cura di G. Vespignani, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 965–974.

Floristán, J. M. (2013b), «Simón Láscaris, arzobispo de Durazzo: sus servicios a la corona de España», *Erytheia* 34, 161–206.

Floristán, J. M. (2014), «La diáspora griega del Renacimiento en los territorios de la Monarquía Española: el caso de El Greco en Toledo», *Erytheia* 35, 87–119.

Floristán, J. M. (2016), «Sociedad, economía y religión en las comunidades griega y albanesa de Nápoles y Sicilia: nuevos documentos inéditos», *Erytheia* 37, 127–204.

Floristán, J. M. (2017), «Los contactos de la Chimarra con Roma y España en la segunda mitad del s. xvi y primeras décadas del s. xvii», *Erytheia* 38, 139–182.

Floristán, J. M. (2018), «Un tornadizo judío ante el Santo Oficio: Carlos Mendes / Joseph Ibn Ya'ish (Benax) (1622–1623)», *e-Humanistas/Conversos* 6, 306–324.

Floristán, J. M. (2019a), «Los musulmanes de Cristo: reconciliados griegos y albaneses en los territorios de la Monarquía Hispánica», en: J. Cutillas-Ó. Recio (eds.), *Eastern Europe, Safavid Persia and the Iberian World. Frontiers and Circulations at the Edge of the Empires*, Valencia: Albatros, pp. 83–104.

Floristán, J. M. (2019b), «Atanasio Rasia, ¿Atanasio I de Acrida? Proceso ante el Santo Oficio», en: M. Mandalà-G. Gurga, *Aspetti e momenti dell'albanologia contemporanea*, Tirana: Naimi, pp. 83–118.

Floristán, J. M. (2019c), «Clero griego ante el Santo Oficio (1): Anastasio Ventura (1577), Nicéforo de Esfigmenu (1621) y Dionisio Condilis de Patmos (1657)», *Erytheia* 40, 267–305.

Floristán, J. M. (2020a), «Griegos y albaneses reconciliados ante la Inquisición de Sicilia», *Revista de la Inquisición* 24, 75–118.

Floristán, J. M. (2020b), «Clero griego ante el Santo Oficio (II): Manuel Accidas (1542) e Hilarión Cuculis (1699)», *Erytheia* 41, 159–181.

Floristán, J. M. (2021a), «El Santo Oficio y las comunidades greco-albanesas de Val di Mazara en los siglos XVI y XVII», en: *Luca Matranga e il suo tempo storico*, a cura di Matteo Mandalà e Gezim Gurga, Palermo: UP, pp. 49–83.

Floristán, J. M. (2021b), «*Sponte vénientes vel testificati*: las penas de los renegados comparecientes ante el tribunal del Santo Oficio de Sicilia (1571–1645)», *Revista de la Inquisición* 25, 107–123.

Floristán, J. M. (2021c), «Renegados griegos ante el Santo Oficio: expedientes destacados (siglos XVI–XVII)», *Erytheia* 42, 209–247.

Floristán, J. M. (en prensa), «Inquisitorial Trial on the Liturgical Books Used by the Greek Communities in Sicily (1624–1627). A Study on the Origins of the *Congregatio particularis super emendatione Euchologii Graecorum*».

Floristán, J. M.-Valladolid, A. (2006), «Mendicantes atonitas en la corte de Felipe III (1602–1620)», *Erytheia* 27, 137–165.

Foscolos, M. (1973), «I vescovi ordinanti per il rito greco a Roma. Nota bibliografica ed archivistica», *Risveglio-Zgjimi* 11.2, 22–32.

Fyrigos, A. (1990), «Accezioni del termino "greco" nei secoli XVI–XVIII», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 44, 201–215.

Garcés, M.ª A. (2002), *Cervantes in Algiers. A captive's tale*, Nashville: Vanderbilt UP [trad. esp. Madrid: Gredos, 2005].

Garcés, M.ª A. (2009), «"Grande amigo mío": Cervantes y los renegados», en: G. Dopico-F. Layna (eds.), *USA. Cervantes. 39 cervantistas en Estados Unidos*, Madrid: CSIC-Polifemo, pp. 545–582.

García Bueno, C. (2017), *El copista griego Jacobo Diasorino (s. XVI): estudio paleográfico y codicológico de sus manuscritos*, tes. doct., Universidad Complutense de Madrid. ‹http://eprints.ucm.es/45368/1/T39363.pdf›.

García Cárcel, R. (1976), *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia 1478–1530*, Barcelona: Península.

García Cárcel, R. (1980), *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia (1530–1609)*, Barcelona: Península.

Garufi, C. A. (1920), *Contributo alla storia dell'Inquisizione di Sicilia nei secc. XVI e XVII. Note ed appunti dagli Archivi di Spagna*, Palermo: Boccone del Povero.

Garufi, C. A. (1978), *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo: Sellerio.

Gelzer, H. (1902), *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Abhand. der phil.-hist. Classe der Königl. Säch. Gesselschaft der Wissenschaften XX, 5, Leipzig: Teubner.

Giannelli, C. (1950), *Vaticani Graeci. Codices 1485–1683*, Città del Vaticano: in Bybliotheca Vaticana.

Gil, J. (2008), «Una pelamesa poco evangélica: franciscanos contra basilios», en: E. Motos-M. Morfakidis, *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, pp. 287–298.

Gil, L. (1969), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid: Guadarrama.
Gil, L. (1976), *Campomanes, un helenista en el poder*, Madrid: FUE.
Gil, L. (1979), «Apuntamientos para un análisis sociológico del humanismo español», *Estudios Clásicos* 23, 143–171.
Gil, L. (1981), *Panorama social del humanismo español (1500–1800)*, Madrid: Alhambra.
Gil, L. (1992), «La "Relación de la Iberia" de Constantino Sofía», *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos* 2, 37–51.
Gil, L. (1997), «Constantino Sofía, "intérprete" mesiánico», en: M. Morfakidis-M. Alganza Roldán (eds.), *La religión en el mundo griego de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada: Athos-Pérgamos, pp. 439–446.
Gil, L. (2002), «El humanismo valenciano del siglo XVI», en: J. M.ª Maestre *et alii* (eds.), *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, Alcañiz-Madrid, pp. 57–159.
Gil, L. (2003, 2004), «Las dos primeras gramáticas españolas de griego moderno: I (Mercado, 1732), II (Fuentes, 1776)», *Erytheia* 24, 207–220; 25, 223–231.
Gil, L. (2007), «El padrenuestro vertido al griego vulgar por el P. Fuentes», en: J. Alonso-O. Omatos (eds.), *Cultura neogriega. Tradición y modernidad (Actas del III Congreso de neohelenistas de Iberoamérica, Vitoria-Gasteiz, 2–5 de junio de 2005)*, Vitoria: UPV, pp. 251–261.
Gil, L.-Hernando, C. (1975), «Sobre las oposiciones de griego en el siglo XVIII», *Habis* 6, 53–97.
Gill, J. (1959), *The Council of Florence*, Cambridge: UP.
Gill, J. (1964), *Personalities of the Council of Florence*, Oxford: Basil Blackwell.
Giunta, F. (1991), *Dossier Inquisizione in Sicilia: l'organigramma del Sant'Uffizio a metà del Cinquecento*, Palermo: Sellerio.
Gómez Vozmediano, M. F. (2014), «Extranjeros en Toledo: la colonia griega y del Mediterráneo oriental en tiempos del Greco», *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* 59, 197–214.
Gonzalez-Raymond, A. (1992), *La croix et le croissant. Les Inquisiteurs des îles face à l'Islam, 1550–1700*, Paris: Editions du CNRS.
Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (1970), *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου*, Θεσσαλονίκη: Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν.
Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (1972), *Ἱσπανικὰ ἔγγραφα τῆς Κυπριακῆς ἱστορίας*, Λευκωσία: Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν.
Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (1984), «Ἡ Πελοπόννησος στὸ πλαίσιο τῆς μεσογειακῆς πολιτικῆς τοῦ Καρόλου Ε΄», *Πελοποννησιακά* 15, 187–244.
Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (1990), «Ειδήσεις για Πατρινούς φυγάδες στην Κάτω Ιταλία κατά τον ΙΣΤ΄και ΙΖ΄αιώνα», *Τόμος τιμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, Α΄, Πάτρα, pp. 301–322.
Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (2000), *Πηγές της Κυπριακής Ιστορίας από το Ισπανικό Αρχείο Simancas*, Λευκωσία: Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών.

Hassiotis [Χασιώτης], I. K. (2010), «Οι Έλληνες σύντροφοι του Δομήνικου Θεοτοκόπουλου στον Τολέδο», *Estudios Neogriegos* 13, 89–117.
Helmreich, G. (1910), «Gaitanus-Γαϊτανός (zu Marcellus Empiricus)», *Philologus* 69, 569–570.
Henningsen, G. (1980), *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*, Reno: University of Nevada Press.
Henningsen, G. (1990), «"The Ladies from Outside": an Archaic Pattern of the Witches' Sabbath», en: B. Ankarloo-G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon Press, pp. 191–215.
Hering, G. (1992), *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτική 1620–1638*, Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης [original alemán Wiesbaden: F. Steiner Verlag 1968].
Hernando, C. (1972), «El griego, el Consejo del Reino y la Universidad de Alcalá en el siglo XVIII», *Cuadernos de Filología Clásica* 4, 493–516.
Hernando, C. (1975), *Helenismo e Ilustración (el griego en el siglo XVIII español)*, Madrid: FUE.
Hill, G. A. (1952), *A History of Cyprus*, vol. IV: The Ottoman Province. The British Colony, 1571–1948, Cambridge.
Hofmann, G. (1926), *Rom und Athosklöster*, Roma: PIO [Orientalia Christiana VIII, 1].
Hofmann, G. (1927), «Sinai und Rom», *OC* 9, 213–299.
Hofmann, G. (1928), *Patmos und Rom*, Roma: PIO [Orientalia Christiana XI, 2].
Hualde, P. (2015), «*Ilíada* de Homero en la traducción de Ignacio García Malo (1788)», en: F. Lafarga-L. Pegenaute (eds.), *Varia lección de traducciones españolas*, Madrid: Ed. del Orto, pp. 39–52.
Hualde, P.-García Jurado, F. (2004), «La Academia (greco)latina matritense. Primera parte: su historia (1755–1849)», *Minerva* 17, 165–198.
Hualde, P.-García Jurado, F. (2005), «La Academia (greco)latina matritense (1755–1849). Segunda parte: actividad filológica y documentos», *Minerva* 18, 211–225.
Hualde, P.-Hernández Muñoz, F. G. (2000), «La Real Academia Greco-Latina y un discurso griego en defensa de los estudios helénicos», *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos* 10, 283–315.
Hurmuzaki, E. de (1880–88), *Documente privitoare la Istoria Românilor*, vol. III (1576–1600), Bucureşti.
Hurmuzaki, E. de-Iorga, N. (1903), *Documente privitoare la Istoria Românilor*, vol. XII (1594–1602), Bucureşti.
Justel, B. (1987), *El monje escurialense Juan de Cuenca (estudioso, cortesano, helenista, arabista)*, Cádiz: UCA.
Kamen, H. (1967), *La Inquisición española*, Barcelona-México: Grijalbo [reed. actualizada 1988; orig. inglés 1965].
Kamen, H. (1992), «Cómo fue la Inquisición. Naturaleza del tribunal y contexto histórico», *Revista de la Inquisición* 2, 11–21.

Kamen, H. (1998), «Censura y libertad: el impacto de la Inquisición sobre la cultura española», *Revista de la Inquisición* 7, 109–117.

Korolevskij, C. (1911–13), «La missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI–XVIII», *Bessarione* 15, 440–483; 16, 181–199; 17, 170–197.

Korolevskij, C. (1913), «L'istruzione di Clemente VIII *Super aliquibus ritibus Graecorum* (1595) e le congregazioni per la riforma dei greci (1593)», *Bessarione* 17, 344–365, 466–481.

Korolevskij, C. (1947–51), «Italo-Greci ed Italo-Albanesi nell'Archivio di Propaganda Fide», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 16, 113–153; 17, 165–180; 18, 178–190; 19, 185–196; 20, 119–134.

Krajkar, J. (1966), *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma [OCA 177].

Kresten, O. (1969–70), «Ein Empfehlungsschreiben der Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 6–7, 93–125.

Lacko, M. (1967), «Alcuni documenti risguardanti l'arcivescovo di Ochrida Atanasio», *OCP* 33, 620–638.

Lama Cereceda, E. de la (1991), *J. A. Llorente, un ideal de burguesía: su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756–1813)*, Pamplona: EUNSA.

Lama Cereceda, E. de la (1999), «Llorente. Retrato a vuela pluma», *Kalakorikos* 4, 195–212.

Lamansky, V. I. (1884), *Secrets d'État de Venise: documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la Seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte ottomane à la fin du XVe et au XVIe siècle*, Saint-Pétersbourg [reimpr. N. York: B. Franklin, 1968, 2 vols.].

La Mantia, V. (1977), *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo: Sellerio [reimpr. de trabajos de 1886 y 1904].

Lambros [Λάμπρος], Sp. (1909), «Φραγκῖσκος Ἀκκίδας ἢ Ἀτζίδας», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 6, 107–109.

Lara, B. (2015), *La Real Compañía de impresores y libreros de Madrid: siglo XVIII y siglo XIX*, tesis doctoral, Madrid: UCM. ‹https://eprints.ucm.es/id/eprint/33150/›.

Láscaris [Λάσκαρις], M. Th. (1957), «Ἐκκλήσεις τοῦ ἐπισκόπου Μάνης Νεοφύτου πρὸς τοὺς Ἱσπανοὺς (1612–1613) διὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς Πελοποννήσου», *Ἑλληνικά* 15, 293–310.

Lea, H. Ch. (1983), *Historia de la Inquisición española*, 3 vols., trad. esp. Madrid: FUE [orig. inglés N. York 1906–7].

Lea, H. Ch. (1995), *L'Inquisizione spagnola nel Regno di Sicilia*, a cura di Vittorio Sciuti Russi, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

Lefort, J. (1973), *Actes d'Esphigménou*, éd. diplomatique par J. Lefort, 2 vols., Paris: P. Lethielleux [Archives de l'Athos VI].

Legrand, E. (1885–1906), *Bibliographie hellénique des XV et XVI siècles*, 4 vols., Paris: Ernest Leroux [reimpr. Maisonneuve & Larose, 1962].

Leonardi, M. (2005), *Governo, Istituzioni, Inquisizione nella Sicilia spagnola. I processi per magia e superstizione*, Acireale-Roma: Bonanno editore.

Le Quien, M. (1740), *Oriens christianus*, Parisiis: ex typographia regia [reimpr. Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1958].

Llorente, J. A. (1822), *Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid: Imprenta del Censor (ed. francesa, Paris 1817–18).

Makušev, V. (1882), *Monumenta historica slavorum meridionalium*, vol. II, Beograd.

Maltezu [Μαλτέζου], Chr. (2017), *Σχέσεις τῆς μονῆς Πάτμου μὲ τὸν δυτικὸ κόσμο. Ἀρχειακὲς ἀποδείξεις (13ος-18ος αἰ.)*, I–II, Ἀθῆναι: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

Mandalà, M. (ed.) (2004), *Luca Matranga. E mbsuame e krështerë*, ed. critica a cura di M. Mandalà, Caltanissetta-Roma: S. Sciascia editore.

Mansi, G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae: expensis Antonii Zata Veneti-Parisiis: expensis Huberti Welter bibliopolae-Arnhem & Leipzig: Societé nouvelle d'Édition de la Collection Mansi.

Manúsakas [Μανούσακας], M. I. (1973), «La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia», en: *La Chiesa greca in Italia dall'* VIII *al* XVI *secolo. Aspetti e problemi*, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari 30 apr.-4 magg. 1969), Padova: Antenore Editrice, vol. I [Italia sacra 20], pp. 45–87.

Márquez, A. (1980), *Literatura e Inquisición en España (1478–1834)*, Madrid: Taurus.

Martínez Carrasco, C. (2020), «Un documento para la historia de la Iglesia católica griega en la diáspora: el proceso de fe contra Joseph Georgerini, arzobispo de Samos (siglo XVII)», *Collectanea Christiana Orientalia* 17, 151–181.

Martínez de Bujanda, J. (2016), *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española*, Madrid: BAC.

Martínez Millán, J. (2007), *La Inquisición española*, Madrid: Alianza.

Martos, J. L. (2015), «Juan Martín Cordero en Flandes: humanismo, mecenazgo e imprenta», *Revista de Filología Española* 95:1, 75–96.

Meijide, M.ª Luisa (1980), «Vicente del Seixo y la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid», *Boletín da Real Academia Galega* 360, 355–372.

Meijide, M.ª Luisa (1989), *Vicente do Seixo (1742–1802). Reforma agrícola y emancipación de la mujer*, La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Menéndez Pelayo, M. (1952–53), *Biblioteca de traductores españoles*, 4 vols. [vols. 54–57 de sus Obras completas, Santander: CSIC].

Mercati, G. (1935), *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano: BAV [ST 68].

Messana, M. S. (2001), «Rinnegati e convertiti nelle fonti dell'Inquisizione spagnola in Sicilia», *Nuove effemeridi. Rassegna trimestrale di cultura* 54, 97–112.

Messana, M. S. (2007a), *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500–1782)*, Palermo: Sellerio.

Messana, M. S. (2007b), «La "resistenza" musulmana e i "martiri" dell'islam: moriscos, schiavi e cristiani rinnegati di fronte all'Inquisizione spagnola di Sicilia», *Quaderni storici* 42, n.º 16, 743–772.

Messana, M. S. (2012), *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione. Sicilia 1500–1782*, Palermo: Istituto Poligrafico Europeo.

Meyendorff, J. (1959), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Les Éditions du Seuil [Patristica Sorbonensia 3].

Milev, N. I. (1922), «Ochridskijat patriarch Atanasij i skitanijata mu v čužbina (1597–1615)», *Izvestija na istoričeskoto družestvo v Sofija* 5, 113–128.

Minuto, D. (1973), «Il "Trattato contra Greci" di Antonino Castronovo (1579)», en: *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Aspetti e problemi*, Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari 30 apr.-4 magg. 1969), Padova: Antenore Editrice, vol. III [Italia sacra 22], pp. 1001–1073.

MM: F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, 6 vols., Vindobonae 1860–90.

Morelli, T. (1842), *Cenni storici sulla venuta degli albanesi nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli.

Morini, E. (1985), «Per una lettura ecumenica della storia della Chiesa greca nel periodo della Turcocrazia», *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 8, 175–211.

Mystakidis [Μυστακίδης], B. A. (1898), «Notes sur M. Crusius, ses livres, ses ouvrages et ses manuscrits», *Revue des Études Grecques* 11, 279–306.

Mystakidis [Μυστακίδης], B. A. (1931–32), «Δύο ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν (πρώτης Ἰουστινιανῆς) ἐν Τυβίγγῃ παρὰ Μαρτίνῳ τῷ Κρουσίῳ, Γαβριὴλ (1587) καὶ Ἀθανάσιος (1599), καὶ ὁ σὺν αὐτοῖς Πελαγονίας Ἱερεμίας. Τὰ κατ᾽ αὐτοὺς ἀνέκδοτα ἔγγραφα», *Θεολογία* 9, 68–79, 153–170, 336–339; 10, 64–74, 143–155.

Netanyahu, B. (1995), *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, N. York: Random House [hay traducción española de Á. Alcalá y C. Morón, *Los orígenes de la Inquisición en la España del s. XV*, Barcelona: Crítica, 1999].

Nikas [Νίκας], K. (1988), *I primi tentativi di latinizzazione dei greci di Napoli e le prime «carte assolutorie» orientali in Occidente*, Napoli: Istituto Universitario Orientale [Ιταλοελληνικά, Quaderni 4].

Oliver Asín, J. (1955), *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos (1566–1621)*, Madrid-Granada: CSIC, Instituto «Miguel Asín» [reed. Univ. de Granada 2009].

Pabón de Acuña, C. T. (1973), «Sobre algunas traducciones del griego en el siglo XVIII», *Cuadernos de Filología Clásica* 5, 207–231.

Palermo, D. (2016), «Fronteras de rito: los arzobispos de Monreale y los católicos de rito griego (siglos XVI–XVIII)», en: V. Favarò-M. Merluzzi-G. Sabatini (eds.), *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI–XX)*, México: FCE, pp. 211–239.

Patrinelis [Πατρινέλης], G. (1967), «Ἐπιστολαὶ Ἑλλήνων πρὸς τὸν πάπαν Γρηγόριον ΙΓ′ (1572–1585) καὶ τὸν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585) (ἐκ τοῦ ἑλληνικοῦ Βατικανοῦ κώδικος 2124)», *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 17, 45–112.

Pechayre, A.-P. (1937), «Les archevêques d'Ochrida et leurs relations avec l'Occident à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe», *Échos d'Orient* 36, 398–439.

Peirinis 1639: *R. Adm. P. F. Laurentii Peyrinis Genuensis Ordinis Minimorum S. P. Francisci de Paula in provincia Genuensi vicegeneralis, nec non Sanctissimae Inquisitionis contra haereticam pravitatem vicarii Opera omnia quae extant in duo distributa volumina*, Placentiae: ex officina ducali, apud Ioannem Antonium Ardizzonum, 1639.

Pérez Giménez, J. I. (2018), «La munificencia de un canónigo del siglo XVII. A propósito de la reforma barroca de la capilla de Santo Tomás de Villanueva de la catedral de Valencia», en: E. Callado Estela (dir.), *La catedral barroca: Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo* XVII, vol. 1, pp. 121–140.

Pérez Rioja, A. (1962), *El helenista Ranz Romanillos y la España de su tiempo (1759–1830)*, Madrid: CSIC.

Pérez Villanueva, J.-Escandell Bonet, B. (dirs.) (1984–2000), *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Inquisitoriales-Biblioteca de Autores Cristianos.

Peri, V. (1967), «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», en: I. Forchielli-A. M. Stickler (eds.), *Collectanea Stephan Kuttner III* [Studia Gratiana XIII], Bologna, pp. 131–256.

Peri, V. (1970), «Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma», *Aevum* 44, 1–71.

Peri, V. (1973), «Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina (1564–1596)», en: *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Aspetti e problemi*, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari 30 apr.-4 magg. 1969), Padova: Antenore Editrice, vol. I [Italia sacra 20], pp. 271–469.

Peri, V. (1975), *Chiesa romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596)*, Brescia: Paideia Editrice.

Peri, V. (1980), «Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina», *Oriente cristiano* 20.3, 9–41.

Peri, V. (1982), «I metropoliti orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo», en: *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, pp. 274–321.

Peri, V. (1984), «L'unione della Chiesa orientale con Roma», *Aevum* 58, 439–498.

Perini, D. A. (1929–37), *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Itali*, Firenze: Typographia Sordomuti.

Perona, D. (2015), «La agonía de la Inquisición en Valencia», *Glossae. European Journal of Legal History* 12, 832–923.

Petit, L.-Hofmann, G. (eds.) (1969), *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, Romae: PIO.

Petit, L.-Regel, W. (1906), *Actes de l'Athos*, vol. III: Actes d'Esphigménou, publiés par le R. P. Louis Petit et W. Regel, St. Pétersbourg [reimpr. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1967].

Petrotta, S. (1966), *Albanesi di Sicilia. Storia e cultura*, Palermo: Editori Stampatori Associati.

Pinakes: Textes et manuscrits grecs. ‹https://pinakes.irht.cnrs.fr›.

Pitrè, G. (1940), *Del Sant'Uffizio a Palermo e di un carcere di esso*, Roma: Libro italiano.
PL: *Patrologiae latinae cursus completus*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1844–1855.
PLP: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. Trapp, Wien: ÖAW, 1976–.
Plumidis [Πλουμίδης], G. S. (1970), «Αἱ βοῦλλαι τῶν παπῶν περὶ τῶν Ἑλλήνων ὀρθοδόξων τῆς Βενετίας (1445–1782)», *Θησαυρίσματα* 7, 228–266.
Quevedo Sánchez, F. I. (2015), «Francisco de Torres Villalpando: jurista, religioso, escritor, patrono, ... converso», en: F. Labrador (ed.), *Comunicaciones del II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Madrid: Univ. Rey Juan Carlos. ‹https://digital.csic.es/bitstream/10261/129551/1/IIEncuentroJ.Investigadores_Madrid_2014_p.0273-0290_Quevedo_Sánchez.pdf›.
Renda, F. (1997), *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo: Sellerio.
Reyes Gómez, F. de los (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV–XVIII)*, 2 vols., Madrid: Arco Libro.
RGK: *Repertorium der griechischen Kopisten, 800–1600*, eds. E. Gamillscheg-D. Harlfinger-H. Hunger, vols. 1–3, A-C, Wien: ÖAW, 1981–.
Rivero Rodríguez, M. (2000), «La Inquisición española en Sicilia (siglos XVI a XVIII)», en: Pérez Villanueva-Escandell (dirs.) 1984–2000: vol. III, 1032–1222.
Rodotà, P. P. (1758–63), *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, 3 vols., Roma: per Giovanni Generoso Salomoni [reimpr. Cosenza: Brenner, 1986].
Rodríguez Alonso, C. (1984–85), «Los hermanos Canga Argüelles, helenistas asturianos del siglo XVIII», *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo* 34–35, 227–250.
Rodríguez Álvarez, R. (1993), «Una biblioteca ovetense del siglo XVIII: la colección bibliográfica de Jacinto Díaz de Miranda, chantre de la catedral», en: *Homenaxe a Daría Vilariño*, Santiago de Compostela: USC, pp. 493–500.
Rodríguez Morín, F. (2019), «García Malo: esperanzas y temores ante su traducción de la *Ilíada* en 1788», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 29, 431–459.
Rojas 1581: *Ioannis de Roias episcopi Sergentensis in regno Siciliae* [...] *opus tripartitum: De successionibus, De haereticis et Singularia in fidei favorem et c(etera)*, Salmanticae: ex officina Ildefonsi a Terranova et Neyla, M.D.LXXXI.
Rostagno, L. (1983), *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.
Rudt de Collenberg, W. H. (1979–80, 1981–82), «Les Lusignan de Chypre. Généalogie compilée principalement selon les registres de l'Archivio Segreto Vaticano et les manuscrits de la Biblioteca Vaticana», *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* 10, 85–319; 11, 507–512.
Rudt de Collenberg, W. H. (1983), «Recherches sur quelques familles chypriotes apparentées au pape Clément VIII Aldobrandini (1592–1605): Flatro, Davila, Sozomenoi, Lusignan, Bustron et Nores», *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* 12, 5–68.

Ruiz Gito, J. M. (1993), «Olvido y actualidad de un texto griego en España: la *Tabla de Cebes*», *Estudios Clásicos* 35, 49–63.

Sánchez González, A. (2022), «*Sermo ut cancer*. Anotaciones de Eugenio Casalaina sobre el trato que debía dispensarse a los griegos de Sicilia (1582)», *Erytheia* 43, 69–99.

Sanvisens, A. (1953), *Un médico-filósofo español del siglo XVIII. El doctor Andrés Piquer*, Barcelona: CSIC.

Schreiner, P. (1975–79), *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I–III, Wien.

Sciambra, M. (1963), *Indagini storiche sulla comunità greco-albanese di Palermo*, Grottaferrata.

Sciuti Russi, V. (1998), «La supresión del Santo Oficio en Sicilia», *Revista de la Inquisición* 7, 309–319.

Sen, F. (1999), «Para una bibliografía crítica del estudio y ediciones de Flavio Josefo en España», *Gerión* 17, 361–384.

Sierra Benayas, J. (2005), *Procesos de la Inquisición de Toledo (1575–1610). Manuscrito de Halle*, Madrid: Trotta.

Sierra Corella, A. (1947), *La censura en España. Índices y catálogos de libros prohibidos*, Madrid: Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos.

Simón Díaz, J. (1952–59), *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, 2 vols., Madrid: CSIC.

Snegarov, I. (1924–32), *Istorija na Ochridskata archiepiskopija-patriarchija 1394–1797*, 2 vols., Sofía.

Sola, E. (1988), «Miguel de Cervantes, Antonio de Sosa y África», *Actas del I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares, pp. 617–623.

Sommervogel, Ch. (1890–1900), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brussels-Paris.

Stevenson, H. (1888), *Codices manuscripti Graeci reginae Svecorum et Pii PP. II Bibliothecae Vaticanae*, Romae: ex typographeo Vaticano.

Syrópulos [Συρόπουλος], S. (1971), *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Silvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*, ed. V. Laurent, Paris: IFEB.

Tesauro agustiniano, Pozuelo de Alarcón: R. Lazcano, 2018–.

ΘΗΕ: *Θρησκευτικὴ καὶ ᾿Ηθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Ἀθῆναι: Ἀθαν. Μαρτίνος, 1962–68.

TIB: *Tabula Imperii Byzantini*, Wien: ÖAW, 1976. ‹https://tib.oeaw.ac.at/index.php?seite=home›.

Tomić, J. N. (1933), *Građa za istoriju pokreta na Balkanu protiv Turaka krajem XVI i početkom XVII veka*, Beograd.

Torreblanca 1618: *Epitomes delictorum in quibus aperta vel oculta invocatio daemonis intervenit libri IIII* [...] *authore licenciato Don Francisco Torreblanca Villalpando Cordubensi iurisconsulto divini humanique iuris gloria conspicuo et in Granatense Chancellaria regis advocato*, Hispali: apud Ildephonsum Rodriguez Gamarra et Franciscum de Lira typographos, anno 1618.

Tsiknakis [Τσικνάκης], K. I. (2010), «Σεβήρος, μητρ. Φιλαδελφείας», *Μεγάλη Ορθόδοξη*

Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια, τ. 4 (Βαρθολομαίος Α'-Γάιος), Αθήνα: Στρατηγικές εκδόσεις, pp. 483–485.

Tsirpanlís [Τσιρπανλής], Z. N. (1979), «Οἱ Μανιάτες τῆς Τοσκάνας καὶ τῆς περιοχῆς τοῦ Τάραντα (β´ μισὸ τοῦ 17ου αἰ.)», *Λακωνικαὶ Σπουδαί* 4, 105–159.

Tsirpanlís [Τσιρπανλής], Z. N. (1980), *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του 1576–1700*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν.

Vakalópulos [Βακαλόπουλος], A. E. (1968), *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. Γ': Τουρκοκρατία 1453–1669, Θεσσαλονίκη.

Van der Vekene, E. (1982–92), *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 vols., Vaduz: Topos Verlag.

Varnalidis, S. L. (1981), «Le implicazioni del breve "Accepimus nuper" di Papa Leone X (18 maggio 1521) e del breve "Romanus Pontifex" di Papa Pio IV (16 febbraio 1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell'Italia meridionale», *Nicolaus* 8, 359–382.

Veludis [Βελούδης], G. (1872), *Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ. Ἱστορικὸν ὑπόμνημα Ἰωάννου Βελούδου*, ἐν Βενετίᾳ: τυπ. τοῦ Ἁγίου Γεωργίου.

Vincent, H.-Abel, F. M. (1914), *Jérusalem: recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II: Jérusalem nouvelle, Paris: Librairie Lecoffre.

Vogel, M.-Gardthausen, V. (1909), *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig: O. Harrassowitz (reimpr. Hildesheim, 1966).

Weill-Parot, N. (ed.) (2008), *Jérôme Torrella (Hieronymus Torrella), Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.

Xhufi, P. (2016), *Árbërit e Jonit. Vlora, Delvina e Janina në shekujt XV–XVII*, Tiranë: Onufri.

Zamputi, I. (1989–90), *Dokumente të shekujve XVI–XVII për historinë e Shqipërisë*, vols. I–IV (1507–1699), Tirane.